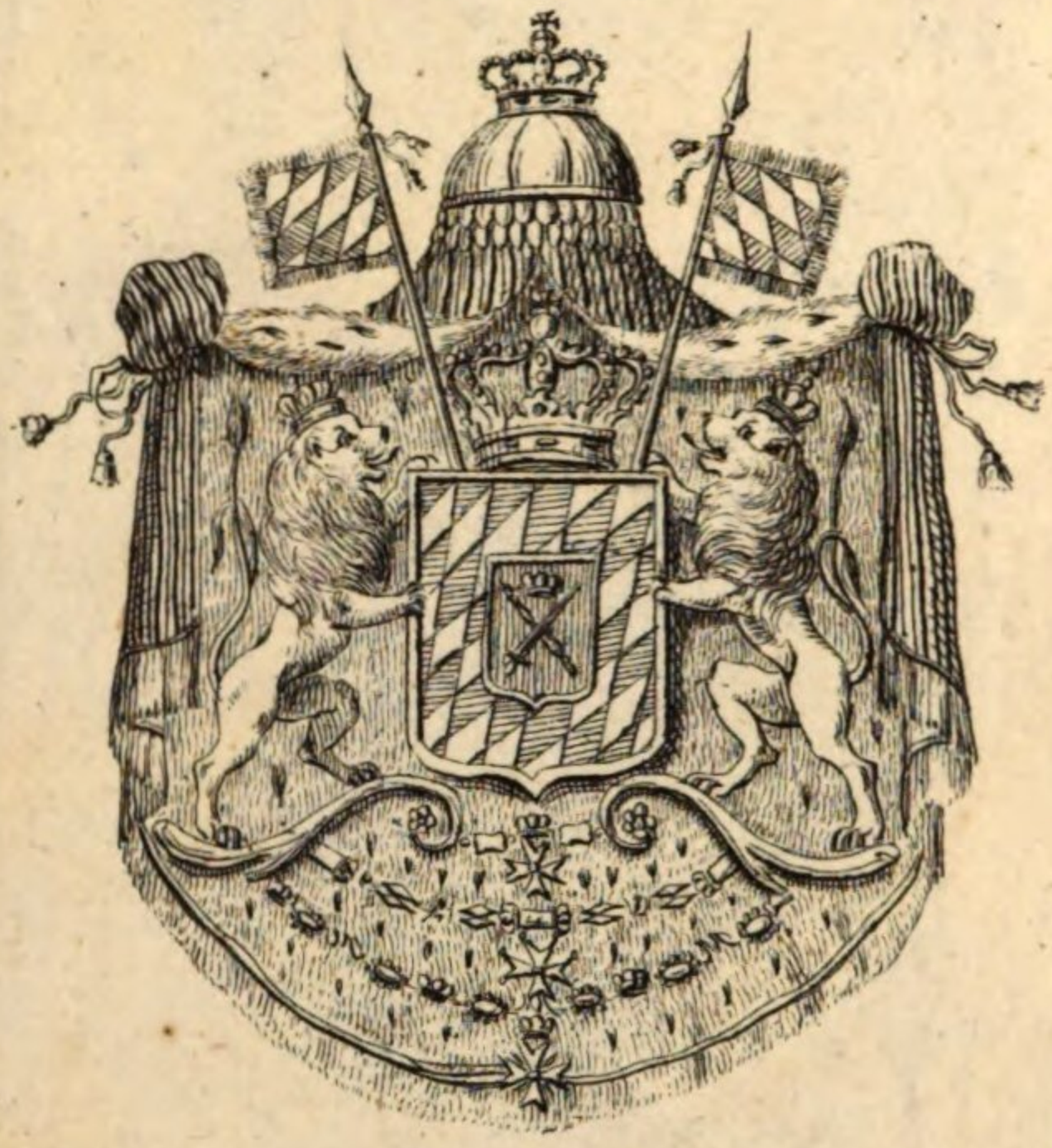
Ph. P.
m
1



BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS.

<366252924400010

S

<366252924400010

E

Bayer. Staatsbibliothek

R

Ph. Pr. 420 II
1/172

Religionsphilosophie.

Erster Theil.

Rationalismus.

Von

C. A. Eschenmayer,

Professor in Tübingen.

Tübingen,

bei Heinrich Laupp.

1818.

12 Exmpl.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Ph. pr. 420 m

Vorrede.

Nicht der Gedanke, daß, wer Philosophie als Beruf lehre, sich auch über ihr Verhältniß zur Religion vernehmen lassen müsse, veranlaßte die Herausgabe dieses Buchs. Vielmehr ist es umgekehrt; seitdem ich die Philosophie liebgewonnen, ist sie mir nur die Blüthe gewesen, welche sich entfalten und reifen soll an der Sonne der Religion. Mag es seyn, daß in dieser Gluth alle die Formen schmelzen, welche die Philosophie im Eigendünkel ihres Wissens zur Schau ausstellt, — mag es seyn, daß der Mensch durch den Durst nach Licht, welchen sie so tief in ihm aufregt, sobald er ihn einmal an jener Quelle befriedigt, sie selbst durch ihre Vernichtung bestraft, so muß sie doch — sie kann nicht anders — zuletzt ihren Blick jener Sonne zuwenden, und sie hat nur ein wahrhaftes Leben dadurch, daß sie jene göttliche Stralen empfängt und wiedergibt.

Schon vor Jahren habe ich mir das Verhältniß der Philosophie zur Religion zur Aufgabe

gemacht, in den Abhandlungen: Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie, Gespräche über das Heilige und die Geschichte, Einleitung in Natur und Geschichte. Die Wiederaufnahme dieser Aufgabe kehrt nun mit verdoppeltem Antriebe zurück, da sich inzwischen zu der Liebe zur Sache nicht nur Beruf und Muse, sondern auch eine innigere Bekanntschaft mit dem, was die Wissenschaft in dieser Beziehung fordert, gesellte. Manches, was früher noch im Dunkel eingehüllt war, ist nun klarer geworden, manches, was unvollständige Beweise nur leise andeuteten, ist nun auf bestimmte Weise ausgesprochen, manches hat Farbe und Gestalt gewechselt, aber die Richtung blieb, und das Eine ewige Leitgestirn.

Das gegenwärtige Zeitalter, das dem Rationalismus in der Religion vorzugsweise huldigt, und von jedem Jahrzehend neue Aufklärung erwartet, wähnt zuletzt allen Mystizismus und Supranaturalismus entbehren zu können. Mir scheint dieß ein Irrthum, der einer ernstlichen Prüfung bedarf. So gewiß in der Seele nicht nur ein Wissen, sondern auch ein Schauen und Glauben ist, wovon jede Function ihr eigenes Gebiet für sich anspricht, und sich dasselbe nicht vom andern weder schmälern noch nehmen läßt, so gewiß sind auch Rationalis-

mus, Mysticismus und Supranaturalismus abgesonderte und für die Religion unentbehrliche Lehren. Lange genug hat die Philosophie an ihrer Unverträglichkeit gearbeitet, und sie in Zwiespalt gesetzt; es ist nun Zeit, ihre Harmonie dadurch wieder herzustellen, daß jeder ihre Rechtsansprüche gesichert werden. Möge dieses Buch, das den Rationalismus als den ersten Theil der Religions-Philosophie enthält, zu dieser Harmonie beitragen! Der Verfasser hat aus den Quellen des Rationalismus selbst geschöpft, er hat mit Gewissenhaftigkeit aus den Schriften unserer vorzüglichsten Rationalisten die Hauptstellen in Thesen gesammelt und geprüft. Wenn gleich in den Schriften von Spinoza, Kant, Fichte, Schelling und Weiß, deren Sätze er zur Prüfung sich vorsetzte, der Rationalismus nicht vollständig erschöpft seyn möchte, so scheint ihm doch seine höchste Kraft darinn vereinigt und so in verschiedenen Richtungen ausgebildet, daß die Sammlung und Prüfung jener Sätze zugleich für eine Entwicklung seiner Lehre gelten kann.

Ueber ganze Systeme ein Urtheil fällen wollen, klingt freilich etwas anmaßend, und wenn es gegen noch lebende Schriftsteller geschieht, polemisirend; es ist dieß aber fern von der Absicht des Verfassers, der von der Liebe zur Sache und zugleich von seinem

Berufe erfüllt, diese Methode, den Rationalismus in seinen eigenthümlichsten Richtungen darzustellen, als die lehrreichste, wie ihm scheint, wählte.

Der Verf. wird die gesammte Religionsphilosophie in den drei Theilen, Rationalismus, Mystizismus und Supranaturalismus, abhandeln, und auf den gegenwärtigen ersten Theil, welcher den Rationalismus enthält, die beiden andern, wie ihm Zeit und Muse wird, folgen lassen.

Geschrieben zu Tübingen im Mai 1818.

Der Verfasser.

Innhalt.

Einleitung. Eintheilung der Religionsphilosophie

I. In den rationalistischen Theil . . . Seite 4
II. In den mystischen Theil 5
III. In den supranaturalischen Theil . . . 6
Karakteristik der drei Theile . . . . 9—15
Angabe der geprüften rationalistischen Schriften . 16

Erste Abtheilung. Prüfung der Beweise von der Existenz Gottes . . . . . §. 1—3
Verhältniß der Logik zur Religionsphilosophie §. 4—8
Verhältniß der Naturphilosophie zur Religionsphilosophie . . . . . §. 9—12
Verhältniß der Aesthetik zur Religionsphilosophie. §. 13—17
Verhältniß der Organonomie zur Religionsphilosophie . . . . . §. 18—22
Verhältniß der Ethik zur Religionsphilosophie . §. 23—32
Verhältniß der Geschichtsphilosophie zur Religionsphilosophie . . . . . §. 33—46
Psychologischer Beweis . . . . . §. 47—55
Lehre des Absoluten . . . . . §. 56—82
Beweis der Existenz Gottes aus der Natur des Glaubens und der Offenbarung . . . §. 83
Psychisches Faktum . . . . . §. 92—96
Moralisches Faktum . . . . . §. 97
Historisches Faktum . . . . . §. 98
Pnevmatisches Faktum . . . . . §. 99—100
Gesichtspunct der Religionsphilosophie von der Natur des Glaubens aus betrachtet . . §. 101—121

Zweite Abtheilung. Prüfung der Meinungen anderer Religionsphilosophen . . §. 122

Erster Abschnitt.

Kantische Religionssätze . . . §. 123—131
Prüfung der Kantischen Sätze . . . §. 132—143

Zweiter Abschnitt.

Fichtische Religionssätze . . . . §. 144—146
Prüfung der Fichtischen Sätze . . . §. 147—165

Dritter Abschnitt.

Schellingische Sätze . . . . . §. 166
Prüfung Schellingischer Sätze . . . §. 167—202

Vierter Abschnitt.

Sätze von Weiß aus dem Buche von dem lebendigen Gott . . . . . §. 203
Prüfung der Sätze . . . . . §. 204—210

Fünfter Abschnitt.

Spinozistische Sätze . . . . . §. 211—212
Prüfung obiger Sätze . . . . §. 213—220

Dritte Abtheilung.

Erster Abschnitt.

Rationalistische Begriffe, ... §. 221—231

Zweiter Abschnitt.

Rationalistische Schlüsse . . . . §. 232—254

Erster Theil.

Rationalismus.

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MÜNCHEN

Einleitung.

Philosophie der Religion scheint im ersten Anblick einen Widerspruch zu enthalten, indem Philosophie in ihrem ursprünglichen Werthe Sache des Wissens und der Erkenntniß, Religion hingegen in ihrem ursprünglichen Werthe Sache des Glaubens und der Andacht ist. Wissen und Glauben, Erkenntniß und Andacht aber lassen sich durch bestimmte Gränzlinien trennen. Das Begreifliche und Erklärbare wird dem Wissen zufallen, und wo dieses seine Gränzen hat, da wird auch die Philosophie ihren Ruhepunct finden. Das Unbegreifliche und Unerforschliche hingegen wird dem Glauben anheimgestellt werden, und ist Sache der Religion. Diese Gränzlinien sind jedoch nicht von der Art, daß sie zwischen Wissen und Glauben einen vollkommenen Gegensatz bildeten; sie zeigen vielmehr nur zwei verschiedene Regionen an, in welchen zwar, jedes für

sich, sich gültig erweißt, aber auch keines dem Andern den Uebergang streitig macht. Wenn auch das, was wir durch Begriffe, Ideen, ja selbst durch das Absolute erfassen, noch nicht genügend ist, um das Heilige und Göttliche zu erforschen, so ist doch noch kein Beweis vorhanden, daß nicht eine Vermittlung zwischen Wissen und Glauben sich finden werde.

Die Wissenschaft, welche theils die Erkenntniß Gottes theils den Glauben an Gott und dieß beides in den positiven Sätzen einer geoffenbarten Religion enthält, nennen wir Theologie. Als Religionsphilosophie behandelt, wird sie in drei Theile zerfallen.

I. In natürliche Religion, in welcher die reine Vernunfterkenntniß göttliche Wahrheiten noch ihrer Prüfung zu unterwerfen sucht. Wenn gleich auch hier schon der Glaube seine Keime hin verpflanzt, so will doch die Vernunft ihre Klarheit durch Begriffe darin rechtfertigen und das Wissen übernimmt die stärkere Rolle. Man nennt diesen Theil Rationalismus, auch Vernunft-Religion.

II. In den mystischen Theil, in welchem das Wissen und Erkennen mehr in ein Schauen übergeht. Der Begriff wird Bild, die Idee Symbol. Es gibt in jeder Religion eine mystische Seite, die sich in ein heiliges Dunkel zurückzieht, durch einen unbekannten Zauber uns fesselt und durch die Magie des Symbols uns in die tiefste Regungen versetzt. In dieser Region ist alles nur halb erhellt, das Auge der Vernunft verliert sich in der unermeßlichen Tiefe, und das irdische in uns selbst erzeugte Licht reicht nicht mehr zu, diese Tiefe zu erheitern; die Begriffe und Ideen lösen sich auf im Unergründlichen, und aus dieser göttlichen Tiefe brechen nur sparsame Stralen hervor, die wir, wenn wir das wieder geben sollen, was wir anschauen, nur in Bildern und Symbolen darzustellen vermögen. In dieser Region ist Wissen und Glauben in Eins verschmolzen, und daraus entsteht eine Mittelfunction für unsere Seele, welche ich Schauen nennen möchte. In allen mystischen Schriften finden wir ein Helldunkel, das, wie in der Kunst, unser ganzes Gemüth ergreift und in der Religion aus einer Mischung des göttlichen Lichts mit unserem eigenen

aus irdischer Sphäre hinzugebrachten Lichte zu bestehen scheint.

III. In die geoffenbarte Religion, welche man auch die Positive nennt.

Jede positive Religion hat einen rein historischen Ursprung, in welchem Zeugnisse, Autoritäten und Traditionen sich finden. Sie spricht sich in Dogmen aus, die weder durch Erkennen noch Schauen hätten festgesetzt werden können. Jede positive Religion hat einen Stifter, aus dessen Munde bestimmte göttliche Lehren ausgehen, die als Offenbarungen der Gottheit vom reinen Glauben aufgefaßt werden. Es ist leicht ersichtlich, daß uns weder der Begriff noch das Bild, weder Vernunft noch Phantasie in die Tiefe dieser Offenbarung, welche über aller Konstruction liegt, zu begleiten vermag. In diesem Gebiete herrscht der Supranaturalismus.

Betrachten wir diese drei Theile einer Religionsphilosophie, so finden wir unter Theologen und Philosophen einen großen Streit, der zwar schon sehr alt ist, aber doch seit der kantischen Epoche am lebhaftesten sich geäußert hat, „ob der Rationa„lismus mit seinen reinen Vernunftaussprüchen

„hinreichend sey, alle Wahrheiten, welche uns in „der Religion werth und theuer sind, zu erforschen „und aus sich selbst zu entwickeln, oder ob wir den „Mystizismus und Supranaturalismus „dabei zu Hülfe nehmen müssen."

Es ist mit einem Wort der Streit, ob eine natürliche oder eine geoffenbarte Religion die Hauptsache sey, ob Wissen oder Glauben die höchste Function der Seele in sich fasse?

Die Philosophie will ungern dem Glauben den Primat zuerkennen und meynt, durch ihr eigenes Licht alles zu erhellen, was jetzt noch dunkel sey. Sie beruft sich hiebei auf die unläugbare Thatsache: daß Manches, was vor Jahrhunderten und Jahrtausenden auch noch Gegenstand des Glaubens war nun durchaus begriffen und gewußt seye; und so werde auch das letzte Dunkel noch erhellt werden, sobald der menschliche Geist mächtiger werde, aus seiner eigenen Tiefe zu schöpfen. Wozu das Geheime und Wundervolle, das so oft nur gemißbraucht werde, um die Aufklärung zurückzuhalten?

Es scheint uns, es gehe hier der Vernunft wie dem Astronomen, welcher durch vergrößerte Telescope

den Nebel der Milchstraße in klare und unterschiedene Sterne auflösen möchte. Allerdings ist es wahr, daß jener Milchflor, der das unbewaffnete Auge umdüstert, durch das bewaffnete Auge heller wird, und Sterne, welche vorher im Dunkel lagen, nun in ihrer Klarheit hervortreten, aber eben so wahr ist, daß es noch keinem Telescop gelungen ist, jenen Nebel ganz aufzulösen und klar zu machen. Nur ein unendlich-vergrößertes Telescop würde auch die unergründliche Tiefe durchdringen, aber wer verfertigt uns ein solches? So verhält es sich auch mit dem Auge der Vernunft. Dem gemeinen Verstand liegt auch ein Nebel vor den Augen, der wie jener Milchflor ihm die noch nahe liegende Wahrheiten versteckt. Der durch Wissenschaft erhellten Vernunft löst sich ein Theil jenes Nebels auf, und sie sieht alsdann die vorher unbekannte Prinzipien wie unterschiedene Sterne hervorblinken. Aber nie wird das Auge der Vernunft die unergründliche Tiefe ganz durchdringen, in welcher das Göttliche liegt. Es bleibt immer noch ein verhülltes zurück, das dem Begriff und der Idee völlig fremd wird und nur im Bild und Symbol noch erschaut werden kann. Aber unsicher bleibt

auch diese Darstellung, bis die Gottheit durch eigene Offenbarung aus jener Tiefe hervordringt, den Glauben der Menschen befruchtet und durch ihn das Unmittelbargewiße, was nicht mehr dem Trug der Urtheile und Schlüsse hingegeben ist, nemlich die Existenz Gottes setzt.

In diesem Gleichniß ist aller Streit zwischen Glauben und Wissen besänftigt, und es entsteht nun für die Religionsphilosophie die Aufgabe, die Vermittlung zu zeigen, in welcher jene drei Theile ineinander übergehen. Der Rationalismus schließt den Mystizismus und Supranaturalismus keineswegs aus, sondern nimmt vielmehr selbst da, wo er sich unzureichend anerkennt, seine Zuflucht zu jenen, und so entsteht allein der wahre, praktische, lebendige Glaube, gestützt durch alle Beweise einer reinen Vernunfterkenntniß.

Der Plan dieser Religionsphilosophie zerfällt in drei Theile.

Der erste Theil enthält den Rationalismus.

In ihn fallen 1) alle die Beweise für die Existenz Gottes und alle die Prädikate und Eigenschaf-

ten, welche die Vernunft aus sich selbst schöpft und Gott beilegt, 2) alle die Versuche, welche die göttliche Existenz und die Abkunft der Dinge aus ihr in eine ideale Konstruction nehmen und dadurch der theoretischen oder spekulativen Vernunft unterordnen, wie z. B. alle die ontologischen Prädikate, 3) alle die Versuche, welche die praktische Vernunft sich zueignet, um das göttliche Wesen daraus abzuleiten. Von diesen Beweisen ist Kant der Urheber.

Der zweite Theil enthält den Mystizismus.

Ueber den blos ontologischen Begriffen und dem moralischen Prinzip öffnet sich dem religiösen Schauen ein neues Reich. Es ist das Reich der Liebe, der Gnade und Versöhnung. Dahin gehören die Weissagungen und prophetischen Gesichte mit dem ganzen Zug von Bildern und Symbolen, die, obgleich auf die individuellste Weise sich gestaltend, doch wie die Anklänge und Elementarlaute einer höhern Welt sich vernehmen lassen. Was uns eine ächte Pneumatologie aus der Lehre von Dämonen, Genien, Engeln geben kann, gehört gleichfalls zum mystischen Theil der Religion.

Einem großen Theil der Philosophen, besonders den Naturphilosophen, ist der Name Mystik ein Aerger geworden; sie nennen sie noch am glimpflichsten Phantasterei, Schwärmerei, mehr spottend aber auch Blödsinn und Wahnwiz. Allein — es läßt sich leicht erweisen, daß Jene den Unterschied zwischen Natur und Freiheit auch noch nicht von ferne erfaßt haben und nicht wissen, daß in dem übersinnlichen Gebiete der Freiheit, wohin auch das Reich der göttlichen Liebe und Gnade gehört, ihre Naturformeln und Principien völlig leer und nichtig geworden sind. Vielmehr hat der Mystiker das dringende Geschäft, alle Naturbegriffe entfernt zu halten und die vielerlei Knoten, welche die menschliche Freiheit, so wie das physische und moralische Uebel mit den göttlichen Eigenschaften der Allmacht, Güte, Gerechtigkeit, Vorsehung, Allwissenheit scheinbar bildet, zu entwirren.

Der dritte Theil enthält den Supranaturalismus.

In dieses Gebiet fällt die geoffenbarte Religion mit allen den Dogmen und positiven Sätzen,

welche aus der Lehre und dem Leben des Stifters genommen sind. So viel auch Religionsstifter gelebt haben mögen, so ist doch mit der ächten supranaturalistischen Tendenz einer besondern Offenbarung keine Religion so ausgerüstet, als die Christliche mit ihren Gleichnissen, Wundern und Symbolen und keine so geeignet, ein sichtbares Reich Gottes auf der Erde zu stiften.

Wir können hier freilich mit Plato fragen: Sollen wir alles als göttliche Wahrheit hinnehmen, was uns die Priester davon vorschwatzen? Wo ist dann das Siegel aufgedrückt, daß ein Gott es geoffenbart habe? Sollen wir auch das glauben, wovon wir keinen Grund mehr einsehen, was sogar der Weisheit und Gerechtigkeit Gottes widerstreitend scheint?

Hier ist es, wo wir uns bescheiden müssen und wo alle Philosophie zur Demuth und zum kindlichen Glauben verwiesen wird. Wer den Grund göttlicher Existenz und Wirksamkeit erforschen wollte, müßte selbst ein Gott seyn oder, da jedesmal der Forschende höher liegt als das Erforschte, vielmehr

über ihm stehen. Wäre Gott ein Gegenstand unserer Begriffe und Ideen und kein anderes Dokument von Ihm in Uns, als was wir Uns selbst zusammen schreiben, so hörte er im Augenblicke auf, ein Gegenstand unserer Verehrung zu seyn. Nie würde der Mensch vor dem, was seine Vernunft durch Schlüsse und Principien gefunden und in ein System eingereiht hätte, die Knie beugen und es anbeten. Es gibt Wahrheiten, die weit über alle menschliche Vernunft hinaus liegen, die sie nur empfangen, nie entdecken kann. Kant nennt diese Wahrheit transcendent und unterscheidet sie von denjenigen, welche der Vernunft selbst innwohnen oder immanent sind. Einen andern Unterschied, der hieher gehört, macht schon Leibniz in seiner Theodicee zwischen Wahrheiten, welche die Vernunft übersteigen, und solchen, welche mit ihr im Widerspruch stehen. Diese letztere muß die Vernunft verwerfen, weil sie in ihrer eigenen Wurzel sich angegriffen fühlt und als Gabe Gottes mit dem göttlichen Wesen in einen unheilbaren Zwiespalt versetzt würde. Jene hingegen zu begreifen, sieht sie sich selbst zu gering und muß sich demüthigen.

Dieser Unterschied ist für eine Religionsphilosophie äusserst wichtig und mir scheint es, daß der große Misverstand, der zwischen dem Rationalismus einerseits und dem Supranaturalismus andererseits herrscht, ganz allein auf dieser Nichtunterscheidung beruhe. Der Unterschied ist schon wichtig, um nur eine nähere Erklärung von Wissen und Glauben zu geben. Wissen ist ein Zurückführen aller Erfahrung, Analogie und Induction unter die der Vernunft innwohnende Wahrheiten und was diesen widerspricht, ist ewig Irrthum, wenigstens für Uns und gleiche Vernunftwesen. Glauben hingegen ist ein Auffassen jener Wahrheiten, die der Vernunft gleichsam von höherer Hand geoffenbart sind. Es ist ein Licht, das die Vernunft nicht in sich selbst anzündet, sondern aus einem göttlichen Gestirne empfängt. Und dieses Empfangen ist der Glaube. Dieß sind nun die Wahrheiten, welche der Vernunft nicht widersprechen, sondern über ihr Gebiet erhaben sind, und durch welche sie selbst ihre eigene Vollendung suchen muß. Denn — wenn wir es recht ansehen, so wird die Vernunft in eben dem Maaß, als sie die transcendente Wahrheiten in sich

aufnimmt und wirken läßt, fähiger, dieß Licht auch auf ihre immanente Wahrheiten fortzupflanzen, so daß wir mit getrostem Muthe sagen können, „nur „der fromme Mann betrachte auch die Welt in ihrem „wahren Lichte und lasse sich nie von ihren Irrthümern und Mängeln bethören, ja selbst die Natur „mit allen ihren Gesetzen und Proportionen erscheine „ihm reiner und klarer, als jenem unseligen Haufen von Menschen, die in dem Eigendünkel ihres „Wissens versunken, gerade an den schönsten Wahrheiten wie blind vorübergehen."

Sehen wir dieß im Geiste und in der Wahrheit an, so kann die Vernunft einer geoffenbarten Religion und der Rationalismus dem Supranaturalismus nie widersprechen; vielmehr gibt es eine schöne Vermittlung zwischen Beiden und diese Harmonie ist der wahre Gegenstand der Religionsphilosophie.

Nach diesen Gründzügen hat der Verf. seinen Plan geordnet und wird diese Lehre in den drei benannten Theilen abhandeln. Zwei Methoden waren hiebei zu wählen: „Entweder die in jedem einzelen „Theil vorkommende Materien frei zu bearbeiten,

„oder dieselbe an den uns bekannten vorzüglichsten „Systemen und Schriften kritisch durchzuführen."

Er hat die Letztere vorgezogen, weil sie ihm die lehrreichste schien, insofern sie in lauter Thesen und Antithesen entwickelt werden kann.

Die Schriften, welche er für den Rationalismus zum Grunde legte, sind:

Kant. 1) Vorlesungen über die philosophische Religionslehre. 2) Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft.

Fichte. 1) Bestimmung des Menschen. 2) Anweisung zum seligen Leben, auch Religionslehre.

Schelling. Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit, u. a. Schriften.

Weiß. Vom lebendigen Gott.

Spinozistische Sätze.

Der Verf. hat in der Ueberzeugung, daß in den Schriften dieser Männer die wichtigsten Gründe

und die stärkste Konsequenz für den Rationalismus sich finden, den ersten rationalistischen Theil nach denselben bearbeitet. Er hat versucht den Hauptinhalt jeder Schrift in bestimmten Thesen aufzustellen und sein Urtheil nach einem allgemeinen Maßstab darüber zu geben.

Auf gleiche Weise wird er auch in der Darstellung des mystischen und supranaturalistischen Theils verfahren und die dahin einschlagenden Schriften und Systeme zu gleichem Zwecke benützen.

Zu Beurtheilung des Ganzen mußte der Verf., wenn nicht hier wie überall ein hohles Raisonniren an die Stelle einer gründlichen Kritik sich setzen sollte, einen allgemeinen Maßstab sich suchen. Woher nun diesen nehmen? Soll zwischen dem rationalistischen, mystischen und supranaturalistischen Theil der Religionsphilosophie Vermittlung gestiftet werden, in welchem System findet sie sich? Der Verf. kennt kein solches weder in der alten noch neuen Philosophie, das genügend wäre; wohl aber kennt er das Evangelium, in welchem diese Vermittlung auf die schönste Weise dargestellt ist, und welches auch

keine Philosophie je übertroffen hat noch übertreffen wird. Zum philosophischen Gebrauch hat Er den Maßstab in den Beweisen für die Existenz Gottes niedergelegt und im vorliegenden Theil vorausgeschickt.

Erste Abtheilung.

Prüfung der Beweise von der Existenz Gottes.

§. 1.

Wenn die Philosophie der irdischen Dinge ihren Bau von unten anfängt, wurzelnd in den psychischen Elementen, dann den Stamm treibend und entfaltend in jene drei Hauptäste, die das Wahre, das Schöne und Gute in Blüthen und Früchten uns darreichen, so bildet die Philosophie der himmlischen Dinge oder der Religion, die Krone des Stamms. Sie allein empfängt scheitelrecht den Strahl der Sonne und ist umflossen von den Lüften des Himmels, während in allen übrigen Aesten noch der Erdgeist haust und den irdischen Stoff verarbeitet.

§. 2.

Es gibt eine Wissenschaft des Wahren, sie theilt sich in zwei Hauptäste:

1) in einen innern zentralen — ideelle Gesetzmäs-
sigkeit des Denkens, Logik.

2) in einen äussern peripherischen — reelle Gesetz-
mäßigkeit der Bewegung, — Naturphilo-
sophie.

Es gibt eine Wissenschaft des Schönen, sie theilt sich in zwei Hauptäste:

1) in einen zentralen — ideelle Gesetzmäßigkeit des Fühlens, — Aesthetik.

2) in einen äussern peripherischen — reelle Ge-
setzmäßigkeit des Lebens — Organonomie.

Es gibt eine Wissenschaft des Guten, sie theilt sich in zwei Hauptäste:

1) in einen innern zentralen, — ideelle Gesetz-
mäßigkeit des Wollens, — Ethik.

2) in einen äussern peripherischen, — reelle Ge-
setzmäßigkeit des Handelns, — Geschichts-
philosophie.

Von jedem dieser Aeste steigt aufwärts ein Zweig und verbindet sich mit der Krone des Stamms und aus dieser Verzweigung, wie sie einerseits durch unzählige Fäden in den Stamm und die Wurzel sich einsenkt und andererseits frei in die Lüfte des Him-

mels sich ausbreitet, gestaltet sich die Philoso-
phie der Religion.

§. 3.

Ihr Inhalt und Zweck kann kein anderer seyn, als von der Sphäre unseres Wissens aus, es sey dieß nnn einerseits Wissenschaft des Denkens oder Fühlens oder Wollens oder anderseits Wissenschaft des Bewegens, Lebens oder Handelns, die Rich-tungen zu finden, die uns aufwärts durch Schlüsse und Spekulation zu einem Wesen führen, das auf untrügliche Weise gewiß ist. Das erste Geschäft wird demnach seyn, jene Richtungen aufzusuchen und ihren Werth kritisch zu beleuchten.

Verhältniß der Logik zur Religionsphilosophie.

§. 4.

Der Hauptkarakter der Logik besteht im formalen Denken und zwar:

1) in den Formen der Begriffe, wie Qualität und Quantität.

2) in den Formen der Verknüpfung der Begriffe oder in ihren Verhältnissen, wie der Grund zu

den Folgen, die Substanz zu den Accidenzen, die Ursache zu den Wirkungen.

3) in den Formen der Erkenntniß überhaupt, wie das Wirkliche, Mögliche oder Nothwendige.

4) in den aus den vorhergehenden Momenten sich bildenden Fundamentalsätzen. a) Der Satz des Widerspruchs, b) der Satz der Vermittlung, c) der Satz der Identität, d) der Satz des zureichenden Grundes, e) der Satz der Causalität.

Und nun fragt sich: kann von dem formalen Denken aus etwas für den Inhalt der Religionsphilosophie bestimmt werden? Oder gibt es einen logischen Beweis für Gott?

§. 5.

Wenn die Logik von allem Gehalt abstrahirt, aus ihren Formen nie das Wesen erzeugt und die Fülle, das Ideal, das höchste Gut irgendwoher für ihre Formeln erst erhalten muß, so kann sie der Religionsphilosophie nichts nützen, d. h. es gibt keinen logischen Beweis der Existenz Gottes. Die Logik gibt blos die Formeln an, unter welchen etwas zu

denken ist, aber das Etwas muß ihr anderswoher gegeben seyn. Sie stellt auch kein Problem auf, sondern, wenn es aufgestellt ist, gibt sie die Methode an, es zu lösen. Indem sie eine ihr gegebene Reihe entweder auf den Satz des Widerspruchs oder der Identität zurückführt, weiß sie die Wahrheit vom Irrthum zu unterscheiden, aber sie bestimmt nicht das Geringste in Hinsicht der Existenz eines Dinges. Wenn die Logik den Satz des zureichenden Grundes und der Causalität auf eine gegebene Reihe anwendet, so wirkt sie hiebei nur regulativ, sie verfährt blos nach dem innern Princip, das uns nie ruhen läßt, bis wir zu unsern Erscheinungen einen zureichenden Grund oder eine oberste Causalität entdeckt haben, ob aber eine solche Causalität oder ein solcher zureichender Grund ausser dem Begriffe existire und überhaupt zu finden seye, kann und will sie nicht entscheiden.

§. 6.

In der Logik bestimmt der Unterschied zwischen der Existenz eines Dinges und den Prädikaten der Existenz die ganze Sphäre. Die logischr Kraft ver-

mag die Existenz eines Dinges weder zu schaffen noch aufzuheben, sie vermag blos den Widerstreit oder die Einstimmung seiner Prädikate zu zeigen, aber dadurch wird nur sein Werth oder Unwerth bestimmt, die Existenz hingegen bleibt unangetastet. Das Wahre aus Begriffen ist blos eine Bestimmung des Werthes eines Dinges, abgesehen davon, ob es wirklich existire oder nicht. In dieser Hinsicht muß das Logischwahre vom Aesthetisch- und Moralisch-Gewißen genau unterschieden werden. Das, was in der Analyse der Begriffe nicht einstimmig ist, kann im Gefühl und im Willen harmonisch seyn, und das Irrationale des Verstandes kann durch Gefühl und Willen wieder rational werden. Daher ist der logische Maßstab für das Schöne und Gute unzureichend, denn die Formen des Denkens müssen sich bequemen nach der Fülle des Gefühls und der Kraft des Willens. Der Begriff ist gleichsam nur das leere Gefäß, in welches die Fülle und Kraft sich ergießt.

§. 7.

Werfen wir einen Blick auf die Religion, wie sie uns gegeben ist, so findet sich statt einer Recht-

fertigung göttlicher Prädikate durch die Logik vielmehr eine gänzliche Auflösung der Logik in ihr. Folgende schöne lateinische Stelle mag dieß bestätigen:

„Immobilis absque statu, pernix sine motu;
„Extra omnia omnis; intra omnia, sed non includitur in ipsis;
„Extra omnia, sed nec ab ipsis excluditur;
„Ipse purus, primus, medius et ultimus actus;
„Est omnia, super omnia, extra omnia, intra omnia,
„Praeter omnia, ante omnia et post omnia omnis.
„Ubique totus, tempore in omnibus
„Omni quiescens Ipse Deus locis,
„Partes in omnes distributus,
„Integer usque, manens ubique.

In diesen Sätzen sind lauter logische Aufhebungen; was der Vordersatz affirmirt, hebt der Hintersatz wieder auf. Für ein demonstrables Object hätten diese Sätze nicht nur keinen Sinn, sondern führten auf einen völligen Widerspruch; aber für Gott gibt es den Sinn des Unbegreiflichen und Unvergleichbaren und man sieht zugleich ein, daß das Unbegreifliche nur durch logische Aufhebung alles Begreiflichen dargestellt werden kann, und daraus geht der Satz hervor, daß sich in Beziehung auf

eine Transcendenz in Gott alle Logik zernichte; noch schöner zeigt sich dieß in der Schellingischen Abhandlung: Ueber die Freiheit des Menschen, wo der höchste logische Fundamentalsatz: Der Satz des zureichenden Grundes sich in der Annahme eines Ungrnndes zernichtet.

§. 8.

Die Logik wird uns nie durch ihre Begriffs- und Verhältnißformen, nach welchen Substanz von den Accidenzen, der Grund von den Folgen, die Ursache von den Wirkungen nothwendig unterschieden werden muß, auf ein Wesen führen, in welchem diese Unterscheidung völlig sich aufhebt. Wenn nun dieß deutlich ist, daß die Logik in Beziehung auf eine Religionsphilosophie nichts positives zu leisten vermag, so ist sie doch nicht ohne Nutzen. Insofern die formale Gesetzmäßigkeit des logischen Verstandes weit über die materiale Welt der Erscheinungen erhaben ist, und besonders durch die obere Glieder ihrer Kategorien, wie Allheit, Positivität, Substanz, Ursache, Nothwendigkeit uns einen Maßstab darbietet, der die Erfahrung einer objectiven Welt

und zum Theil selbst die Einheit unseres Ichs überschreitet, insofern wird sie uns auch immer verwahren, jenem Wesen, das sie seiner Existenz nach nicht zu setzen vermag, Prädikate beizulegen, die mit seiner Natur unverträglich sind. Wo die logische Kraft im Menschen und die Kenntniß der formalen Gesetzmäßigkeit im Denken erkannt ist, da findet wenigstens keine Naturvergötterung mehr statt.

Verhältniß der Naturphilosophie zur Religionsphilosophie.

§. 9.

Mehrere Richtungen laufen von der Natur aus, um an ihrer Leitung den Weg zu jenem Wesen zu finden, das der Gegenstand der Religionsphilosophie ist; diese Richtungen sind aber verschieden, je nachdem wir die Naturphilosophie in engere oder weitere Gränzen einschliessen.

Der Karakter der Naturphilosophie ist reelle Gesetzmäßigkeit aller Welterscheinungen. Und hiebei können drei Aufgaben statt finden.

1) Wird der Weltbau in seiner Ordnung und Einheit, in seinen mannigfaltigen Gesetzen und Kräf-

ten betrachtet, so weit sie in unserer Anschauung und Erfahrnng liegen und zugleich der analoge Schluß hinzugefügt, daß, wie bei menschlichen Werken der Mechanismus nur aus einer intelligenten Ursache begreiflich seye, auch die Ordnung, Schönheit und Herrlichkeit des Weltbaus einen verständigen Meister voraussetze, so erhalten wir denjenigen Beweis für die Existenz Gottes, welchen Kant den physicotheologischen nennt.

2) Wird der Weltbau aber in einer transcendentalen Kosmogonie betrachtet, in welcher die Uebereinstimmung der höchsten formalen Gesetzmäßigkeit eines denkenden Wesens mit der höchsten realen Gesetzmäßigkeit der erscheinenden Welt in ihrer Bewegung gezeigt wird, und wobei die Allheit und die Nothwendigkeit unserer formellen Kategorientafel auf die Realität einer obersten Weltursache, welche eine Kosmogonie auch ohne Anschauung und Erfahrung durch Schlüsse findet, übertragen wird, so erhalten wir den kosmologischen Beweis für die Existenz Gottes.

3) Wird hingegen das Universum als Schöpfung betrachtet und in seiner Creatürlichkeit hervor-

gängen aus dem Nichts auf das Geheiß eines Schöpfers, so wird, da die Materie nicht gleich ewig mit ihrem Schöpfer seyn kann, die ganze Schlußfolge auf die Annahme eines absolut nothwendigen Wesens zurückgeführt, und wir erhalten dann den ontologischen Beweis für die Existenz Gottes, auf welchem auch die vorhergehende Beweise sich allein stützen können. Unsere heutige Naturphilosophie, welche ihr prius in dem Absoluten selbst festsetzt, und aus der nothwendigen Selbstaffirmation Gottes die creatürliche Erscheinung eines Universums hervorgehen läßt, hat dadurch dem ontologischen Beweis das größte Gewicht gegeben, dessen er fähig ist.

Da von diesen drei Richtungen nur die beiden ersteren der Naturphilosophie eigenthümlich zugehören, die letztere hingegen der Lehre des Absoluten anheimfällt, so kann auch hier nur von den beiden erstern die Rede seyn.

§. 10.

Kant hat in seiner Kritik der reinen Vernunft gezeigt, wie wenig sowohl der kosmologische als phy-

sicotheologische Beweis vermögen, die Existenz Gottes darzuthun. Seine Argumente können auf folgende Schlußreihe zurückgeführt werden:

„Die Realität einer Erscheinungswelt beruhe „ursprünglich auf dem Zeugniß der Sinnen, insofern „unserer Empfindung, Anschauung, Begehrungsvermögen Objecte gegenüber ständen, welchen außer „dem Wissen ein Seyn zugesprochen werden müsse. „Was uns aber unsere Sinnen bieten, sey nur ein „Unendlich-Mannigfaltiges, es erhelle noch keineswegs Ordnung, Einheit und Gesetzmäßigkeit daraus. Um diese zu finden, müssen die reale Erscheinungen nothwendig in die formale Gesetzmäßigkeit „des Denkens aufgenommen werden und dann erst „kommen die Verknüpfungen von Grund und Folge, „Ursache und Wirkung, Substanz und Accidenz, „Qualität und Quantität, wie auch die logische Fundamentalsätze hinzu, und somit könne zwar gewußt „werden, was jene reale Erscheinungen für unser „Wissen, d. h. in der Idee seyen aber nicht, was sie „an sich seyen, d. h. in einer von der Idee unabhängigen Existenz. Der Schluß auf eine oberste Intelligenz und auf ein allerrealstes Wesen sey daher

„theils aus der Natur unserer Intelligenz übertra-
„gen, theils beruhe er auf dem unreinen Zeugniß
„der Sinnen, was uns nie auf ein über die Sinn-
„lichkeit unendlich erhabenes Wesen leiten könne.
„Ein allerrealstes Wesen werde in diesem Sinne nur
„der Natur gleich gestellt, und die oberste Intelligenz
„bleibe eine bloße Idee."

§. 11.

Das Resultat dieser Betrachtung wüßte ich nicht schöner darzustellen, als sie Kant in folgender Stelle gegeben hat. Er sagt:

„Das Ideal des höchsten Wesens ist nach die-
„sen Betrachtungen nichts anders, als ein regulati-
„ves Prinzip der Vernunft, alle Verbindung in der
„Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allgemei-
„nen nothwendigen Ursache entspränge, um darauf
„die Regel einer systematischen und nach allgemeinen
„Gesetzen nothwendigen Einheit in der Erklärung
„derselben zu gründen, und ist nicht eine Behauptung
„einer an sich nothwendigen Existenz. Es ist aber
„zugleich unvermeidlich, sich vermittelst einer trans-
„zendentalen Subreption dieses formale Prinzip als

„konstitutiv vorzustellen, und sich diese Einheit hypo-
„statisch zu denken. Denn wie der Raum, ob er
„gleich nur ein Prinzipium der Sinnlichkeit ist, den-
„noch, insofern alle objective Gestalten in ihm er-
„scheinen, für ein an sich bestehendes Etwas gehalten
„wird, so geht auch ganz natürlich zu, daß wir das
„blos regulative Prinzip in ein konstitutives verwan-
„deln und das, was wir uns zum Behuf der syste-
„matischen Einheit durch den Denkproceß geschaffen
„haben, für ein allerrealstes Wesen hinnehmen".

§. 12.

Und somit kann auch die Richtung, die die Na-turphilosophie nimmt, dem Beweis der Existenz Gottes nicht zu statten kommen, aber sie gewährt uns denn doch einen andern Vortheil, nemlich den, daß, weil vom untersten Glied bis zum obersten einer Naturreihe jedes in Raum und Zeit befangen ist, keines derselben demjenigen Wesen entsprechen könne, das wir suchen. Die wahre Naturphilosophie wird uns daher für immer vor demjenigen Gottes-dienst verwahren, den wir in der Vorwelt als Ura-nismus und Sabäismus kennen gelernt haben.

Verhältniß der Aesthetik zur Religionsphilosophie.

§. 13.

Schon Plato setzt das Schöne gleich dem Göttlichen, und es ist wohl keine Frage, daß das, was unser Gefühl erregt, weit inniger uns ergreife, als der bloße Begriff. Denn eben jene mit Mühe gefolgerte Begriffe eines allerrealsten Wesens, einer obersten Kausalität sind eher im Stande, jenes Gefühl, das in der Andacht uns ergreift, zu verscheuchen, als zu erwecken. Der Mystiker bedarf keines wissenschaftlichen Gottes; die Fülle im Gefühl und das lebendige Ideal in der Phantasie frägt nichts mehr nach der Consequenz der Begriffe.

Hier kann nur die Rede seyn, ob aus der idealen Gesetzmäßigkeit des Fühlers sich eine Richtung für die Religionsphilosophie finde.

Einen aesthetischen Beweiß für Gott hat man noch nicht versucht, unerachtet man nicht in Abrede ziehen wird, daß es so gut eine Gefühls-Religion gebe, als eine Verstandesreligion, und daher jederzeit die Aufgabe für die Philosophie offen bleibe,

zu erklären, auf welchem Wege das Gefühl sich mit der Religion verbinde; woraus sich ergeben müßte, ob nicht von da aus ein Beweis für die Existenz Gottes geführt werden könne.

§. 14.

Auch abgesehen davon, daß unser Gefühl in manchen Angelegenheiten des Lebens ein lauter Zeuge in uns wird, daß es oft wunderbar erschüttert wird, wie von der Nähe des Göttlichen, daß es feierlich erhaben wird, wenn wir an eine heilige Stätte treten, wo ein Allwissendes die Reinheit unseres Herzens zu prüfen, ein Allgegenwärtiges uns zu umgeben scheint, abgesehen davon, daß die Andacht entzückende Gefühle erzeuge und uns in eine Wonne versetze, die aus irdischen Reizen nicht abstammen kann, wobei wir immer von der Spekulation aus fragen können, was dann das seye, was vom Unsichtbaren und Uebersinnlichen aus eine Beziehung zu unserem Gefühl suche, abgesehen von allem dem, ergibt sich aus der Aesthetik, daß in jedem Menschen eine Richtung in die Ideale liege, die uns über Zeit und Raum

erheben — und von einer Existenz Kunde geben, die über die sinnliche und irdische erhaben ist.

Aber auch diese Richtung gibt uns das nicht, was wir suchen, nemlich eine Existenz an sich. Denn eben das, was in unserm Gefühl eingeschlossen ist, was als unser Ideal erscheint, wird nie als ein außer Uns Existirendes anzusehen seyn.

Daher glauben die Rationalisten den Mystizismus gleich abzufertigen, dadurch, daß sie jene Gefühle und Ideale für sentimentale Schwärmerei erklären.

§. 15.

Wenn nun gleich auch diese Richtung in die Ideale unzureichend ist für einen Beweis von der Existenz Gottes, so hat sie doch keinen unbedeutenden Nutzen für die Religionsphilosophie. Der aesthetische Beweis nöthigt uns wenigstens, den Gegenstand unserer Andacht nicht nur außerhalb einer räumlichen und zeitlichen Existenz zu suchen, sondern auch als ein schaffendes und zeugendes Wesen zu verehren, was die vorhergehenden Beweise nicht vermochten. Denn der physicotheologische Beweis gibt uns, wenn er gültig wäre, blos ein ordnendes Wesen in der

obersten Intelligenz, aber keinen Erschaffer und Zeuger. Der cosmologische Beweis, der uns, wenn er gültig wäre, auf ein allerrealstes Wesen führt, gibt uns im Grunde nichts, als ein implicites All, mit einem Wort, ein Naturzentrum, das keineswegs außer Raum und Zeit gedacht werden kann. In der Hinsicht steht der aesthetische Beweis in der That höher als die beiden vorige, weil er ein Wesen setzt, das wie das Ideal des Künstlers productiv wirkt und nun nicht mehr weder an jene reelle gleichsam mechanische Gesetzmäßigkeit wie der cosmische Gott noch an jene formale Gesetzmäßigkeit wie der logische Gott gebunden ist, sondern aus freier Gesetzmäßigkeit wirkt, wie die Phantasie des Künstlers.

§. 16.

Der Werth der Vernunft gegen den Werth der Phantasie gehalten ist beinahe von allen Schulen verkannt worden; daher auch die aesthetische Richtung in Beziehung auf den Beweis Gottes nie versucht wurde. Nur Plato hat diesen Werth nicht verkannt, weßwegen er auch das Schöne in seiner Transzendenz dem Göttlichen gleichsetzt. Ein bloßer

Vernunftgott hätte nur die Prinzipien, d. h. die allgemeine unendliche Formeln zu einem Weltbau in sich, aber sie wären nicht productiv; erst dann, wenn das Prinzip zum Ideal erhoben wird, was die aesthetische Richtung verlangt, wirkt es schaffend und zeugend, wie die Phantasie des Künstlers. Das Schöne nur gibt Fülle und Wärme, und der Begriff muß noch von einem Höhern begeistet werden, wenn er in eine Zeiterscheinung sich einbilden und als Kunstproduct hervortreten soll. Tragen wir dieß auf Gott über, so ist er in dieser transzendenten Richtung das höchste Ideal, nicht mehr gebunden an eine logische Kategorientafel, an ein nothwendiges Vernunftformelnwesen, wie es das allerrealste Wesen nothwendig seyn müßte, sondern in freier Gesetzmäßigkeit sich darstellend, wie der Künstler eines Weltbaues.

§. 17.

Der Nutzen, den die Religion aus der aesthetischen Richtung zieht, ist nicht nur, daß sie allen Sonnen- und Sternendienst und überhaupt alle todte Naturvergötterung weit hinter sich zurückläßt, sondern auch an ihre Stelle ein lebendiges Idea setzt,

an welches die göttliche Verehrung der Menschen sich hält. Es ist dieß der Polytheismus, wie ihn uns die Mythologie der Alten darstellt. Wenn gleich diese Ideale nur wie höhere Menschen da stehen, so sind sie doch keine todte mechanische, sondern lebendige Götter, die ein Wort in die Angelegenheiten der Menschen reden und sich das Schicksal unterthan machen. Der Polytheismus der Mythologie, wenn wir ihn als geschichtliches Phänomen in den Lebensacten der Menschheit betrachten, ist ein Beweis, daß die aesthetische Richtung die physische, die lebendige Ideale der Phantasie die todte Vernunftformeln, die organische Richtung des Schönen die mechanische des blos Wahren überwunden hatte, und der Religionsphilosoph hat daher das Recht, wie er einen physicotheologischen und cosmologischen Beweis führt, auch den aesthetischen denselben an die Seite zu stellen, ob er gleich, die Existenz Gottes zur Evidenz zu bringen, eben so wenig vermag, als die vorhergehende.

Verhältniß der Organonomie zur Religionsphilosophie.

§. 18.

Die Organonomie hat die reale Gesetzmäßigkeit des Lebens zum Gegenstand. Ich unterscheide sie von der eigentlichen Naturphilosophie, die die reale Gesetzmäßigkeit der Bewegung zum Object hat. Wie die physische Naturordnung sich zur organischen verhält, so verhält sich die Naturphilosophie zur Organonomie. Es fragt sich nun: Gibt es eine Richtung aus der Organonomie, woraus die Religionsphilosophie einen Gewinn ziehen kann?

Das Leben ist etwas Geheimes, es hat Zeugungen und Bildungen, die weder der Beobachtung und dem Experiment noch dem Kalkul zugänglich sind. Wenn der ganze Mechanismus des Himmels und der Erde seinen Kräften und Gesetzen nach gemessen werden kann, so widersteht dagegen auch der unbedeutendste Organismus allen solchen Bemühungen. Die reale Gesetzmäßigkeit des Lebens erscheint zugleich als eine freie, wie sie der Künstler in seinem

Gebiete übt. Wir treffen hier auf Bildungen, in welchen die physische und geometrische Grundformen auf die mannigfaltigste Weise modifizirt erscheinen, und denen nicht blos der Verstand, sondern auch die plastische Kraft der Einbildungskraft innzuwohnen scheint. Wenn einmal die Materie mit ursprünglichen Kräften gesetzt ist, so könnte schon die bloße Intelligenz, wenn die physische Kraft ihr gleich käme, eine Erde ballen, in Masse und Entfernung sie ausgleichen, und ihr mit dem gehörigen Maaß von Geschwindigkeit ihren Rhythmus anweisen. Aber Leben zu schaffen vermag die Intelligenz nicht, weil sie die Gesetze nicht kennt.

§. 19.

Freie Gesetzmäßigkeit ist Zweckmäßigkeit, und somit führt uns die Organonomie auf den physisch-teleologischen Beweis von der Existenz Gottes.

Zweck ist nicht ein Begriff des bloßen Verstandes, sondern ein im Willen reflektirter Begriff mit der Bestimmung, etwas zu realisiren. Daher geht das, was nach Zwecken geschieht, über die logische Kraft des Verstandes hinaus. Aus jedem Werke

läßt sich auf seinen Meister schließen; je schöner und vortrefflicher das Werk, desto erhabener der Meister. Aber durch jedes Werk soll etwas vollführt werden, und somit steht es als Glied zwischen einem Nachfolgenden und Vorausgehenden. Setzen wir dieß sowohl vorwärts als rückwärts in eine Reihe, so erhalten wir einerseits eine Endursache und andererseits eine Endabsicht in dem Gebiete lebendiger Wesen. In der Reihe der Zeugungen quillt Leben aus Leben, und diese sich gleichartige Fortpflanzung setzt, wenn wir bis zur Endursache aufsteigen, einen lebendigen Gott, der die Kraft zu einer unendlichen Fortzeugung in die Natur gelegt hat. Eine solche Kraft ist unendlich, und eine unendliche Kraft quillt nur aus einem unendlichen Wesen. Die Fortzeugung des Homogenen setzt in sich selbst nirgends einen Stillstand und wenn eine solche Reihe abgebrochen wird, so kann es nur wieder durch die Endabsicht bestimmt seyn.

§. 20.

Der physisch-teleologische Beweis wird schon kräftiger. Er folgert nicht aus bloßen formalen Begriffen der Erkenntniß, wie der logische,

auch nicht aus einem bloßen Mechanismus, der aus der Zusammenstimmung bewegender Kräfte entsteht, auch nicht aus dem blos künstlerischen Verstande, wie der aesthetische, der uns zwar nothwendig auf Ideale leitet, aber um diese zu realisiren, einen realen Stoff nöthig hat. Er folgert aus dem Leben selbst und aus der Fortzeugung des Lebens, deren Endursache eine unendliche Kraft involvirt. Jedes Leben entfaltet sich aus einem ursprünglichen Puncte, in welchem der gegebene Stoff oder die dazu verbrauchte Materie nur wie ein Differential erscheint, und doch liegt schon in diesem ursprünglichen Puncte die unendliche Potenz einer Seele, die nur allmählich die Schranken der Leiblichkeit zu überwinden braucht, um sich in ihren unendlichen Radien — wie Gedanke, Gefühl und Handlung, zu entwickeln. Eine solche Einrichtung setzt eine unendliche Kraft und eine vollendete Kunst voraus.

§. 21.

Aber dieser Beweis leistet dennoch nicht das, was er verspricht. Auch das Leben selbst gehört unter die bloße Erscheinungen; um zu einer Endursache zu gelangen, müsten wir die Homogeneität in den

Fortzeugungen auf einmal abbrechen und ein Leben annehmen, das nicht wieder ein vorhergehendes zur Quelle hat, — ein Leben, das sich selbst gebiert, was den Schlüssen aus unserer Erfahrung geradezu entgegen ist. Endursache ist eine Idee und von dieser aus gibt es keine Brücke auf die Existenz außer der Idee. Die innere Forderung in uns, eine unendliche Reihe abzubrechen und zwischen die zwei Extreme „Endursache und Endabsicht" einzuschließen ist blos ein regulatives Prinzip für die Erklärung und Beurtheilung der Gegenstände unserer objectiven Erkenntniß. Die reale Zweckmäßigkeit, die wir in der organischen Ordnung annehmen, gründet sich nothwendig auf die ideale, die in uns selbst liegt, und die wir in der Beurtheilung solcher Phänomene als Maaßstab gebrauchen, und es ergibt sich daraus noch keine Befugniß, von dem idealen Maaßstab aus auf die Existenz eines Wesens zu schließen, das weit über allen Maasstab hinausliegt. Ob das, was wir für Endzweck halten, auch für ein Wesen anderer Art Endzweck seye, muß immer problematisch bleiben.

§. 22.

Wenn nnn gleich der physisch-teleologi-

sche Beweis nicht das ist, wofür er sich ausgibt, so hat doch seine Richtung, die unzweifelhaft in uns vorkommt, einen bedeutenden Nutzen für die Religionsphilosophie. Wenn einmal das Leben in seinem Werthe erkannt ist, so können wir wenigstens keinen todten, ja selbst keinen sichtbaren Götzen mehr zum Gegenstand unserer Verehrung machen. Es muß ein lebendiger, das Leben schaffender und zeugender Gott seyn, und wie der Ursprung des Lebens selbst nur aus unendlicher Fülle hervorgeht, so muß er auch unendliche Kraft haben. Er ist kein todtes Naturcentrum mehr, sondern eine unendliche Lebensquelle, d. h. eine Weltseele und somit führt uns der physisch-teleologische Beweis zum Hylozoismus, in welchem die Form der Gottesverehrung um vieles gereinigter vorkommt, als in den bisher genannten Formen.

Verhältniß der Ethik zur Religionsphilosophie.

§. 23.

Der Karakter der Ethik ist ideelle Gesetzmäßigkeit des Wollens, d. h. eine Vernunftbestimmung

der Freiheit, und damit ändert sich nun auch die Natur der Beweise. Wir erhalten jetzt den moralischen Beweis von der Existenz Gottes.

Wenn der Philosoph gefragt würde, woher dem Menschen die Natur stamme, so könnte er sagen: Da der Mensch, wir mögen ihn in seinem leiblichen oder geistigen Organismus betrachten, weit vortreflicher seye, als der ganze Mechanismus der Erde und des Himmels, so könnte die Natur, insofern das Niedere vom Höhern sich füglich ableiten läßt, ein Abbild des Menschen seyn.

Wenn er ferner gefragt würde, woher dem Menschen das Leben stamme, so könnte er antworten: Da die Annahme, daß das Homogene sich fortpflanze, nichts widersprechendes in sich hat, so können alle Bedingungen eines neuen Lebens, ohne irgend eine Dazwischenkunft höherer Kräfte, im alten enthalten seyn, und dieß besonders, weil zwischen dem entwickelten Individuum und dem neuen Lebenskeime doch ein untergeordnetes Verhältniß gesetzt seye. Wenn hingegen der Philosoph gefragt würde, woher dem Menschen die Freiheit stamme, denn könnte er nicht mehr die gleiche Antwort geben. Da

die Freiheit ein unendlich höheres Princip ist, als die Natur und das Leben, da der Mensch selbst in seiner ganzen Natur nur an ihr sich fortbildet und veredelt, so muß sie von einem Höhern abstammen, als der Mensch selbst ist. In der Betrachtung der Freiheit verhält sich der Mensch selbst wieder wie ein Abbild zu einem höhern Urbild und das Freie als unendliches Princip steigert den Menschen, um ihn als Abbild seinem Urbild immer ähnlicher zu machen. Dieß ist der große Unterschied zwischen dem Natur-Begriff und dem Freiheits-Begriff.

§. 24.

Kant hat der theoretischen Vernunft, die in bloßer Spekulation sich äussert, die praktische entgegengestellt, die ein Streben auf Realität in sich hat und dieser Gegensatz bleibt wichtig. Praktische Vernunft ist der das Gesetz, den Imperativ in sich aufnehmende Wille und dadurch wird der bloße Begriff, der an sich leer ist, gefüllt und zum Zweck erhoben, und dieser Zweck ist einer Ausführung fähig. Wenn daher der Karaker der theore-

tischen Vernunft eine ideelle aber nothwendige Gesetzmäßigkeit ist, so ist dagegen der Karaker der Praktischen eine freie (nicht wie im Organismus noch gebundene) Zweckmäßigkeit. Der Natur-Begriff, wenn er vom Element der Erkenntniß durch den ganzen Proceß des Denkens bis zum Princip durchgeführt ist, bleibt bloße Idee, von der es immer problematisch ist, ob ihr auch ein an sich existirendes Subject zukomme. Der Freiheits-Begriff hingegen nimmt zugleich eine Thatkraft in sich auf, die ins Unendliche sich zu realisiren strebt.

§. 25.

Wenn wir diese Sätze zusammennehmen, so bildet sich folgender Schluß daraus: Da das Princip der Freiheit nicht vom Menschen erzeugt ist, wie etwa eine Naturkenntniß, sondern, insofern es eine Steigerung ins Unendliche enthält, ihm von einem höhern Wesen verliehen seyn muß, so muß dieses höhere Wesen, da es eine Thatkraft auffer sich setzt, auch selbst Eine in sich haben und folglich nicht blos in der Idee oder im Wissen, sondern auffer ihm und an sich existiren. Was uns die spe-

kulative Vernunft gibt, bleibt ewig Idee in einem bloßen Wissen, die praktische hingegen weißt uns auf etwas hin, was nicht mehr bloße Idee seyn kann, weil es eine Thatkraft setzt, die auf Realität ausgeht.

§. 26.

Das Wissen ist nicht der Endzweck des Menschen, auch das Leben hat keinen solchen Werth, beides sind nur Mittel für die sittliche Bestimmung des Menschen, die er in einer Erscheinungswelt durch Gesinnungen und Handlungen realisiren soll. Die Tugend ist der menschlichen Seele eingepflanzt, wie die Wahrheit und Schönheit; — denn wo sollte der Mensch die Kräfte hernehmen, sie zu erfinden oder zu erzeugen? Aber sie besteht nicht im Denken und Wissen, wie die Wahrheit, nicht im Fühlen und Idealisiren wie die Schönheit, sondern im Wollen und Handeln, und zwar nach Normen, die die menschliche Natur immer mehr zu veredlen und vervollkommnen suchen. Und so kommt jetzt zu dem Princip der Freiheit, das an sich ein blos sollizitirendes Moment ist, auch die Richtung auf die

Tugend hinzu und diese Richtung erscheint jetzt als Endzweck einer moralischen Weltordnung. Wenn durch das Princip der Freyheit zwar ein ausser der Idee existirendes Wesen gesetzt ist, aber unbestimmt, welches es seye, so erkennen wir jetzt in dem Endzweck einer moralischen Weltordnung zugleich die höchste Weisheit und Güte.

Dieß ist der moralische Beweis von der Existenz Gottes, der gar nicht mehr auf Zeugnissen der spekulativen Vernunft beruht, sondern auf der Ueberzeugung, daß ein freies Princip in uns lebe und seine Richtung gegen das Ideal der Tugend nehme. Dieß gibt uns eine moralische Gewißheit, die alle Gewißheit aus bloßen Begriffen übertrifft, aber eben daher sich nicht durch Unterricht, wie die Evidenz aus Sätzen und Begriffen, mittheilen läßt.

§. 27.

Nach dem obigen müßen wir zwar den Vorzug des moralischen Beweises anerkennen, aber wir dürfen auch seine Beschränkung nicht übersehen. Er gilt nur für den, der schon moralisch geworden ist, und sein Leben nach den Sittengeboten einrichtet;

denn die Tugend als bloße Begriffssache ist leer, und kann, wie jede andere Hypothese der Skepsis unterworfen werden; ihre Einsicht gewinnt erst durch die Uebung derselben und nur der steht in ihrem unvergänglichen Lichte, der jene Höhen vorher erglommen hat, auf welchen das göttliche Gestirne nicht mehr untergeht. Für diesen ist alsdann auch die moralische Gewißheit evidenter, als jede andere aus der Natur und dem Leben genommene, als jede, die auf Begriffen, Urtheilen und Schlüssen beruht. Sie erfüllt den ganzen Karakter des Menschen, nicht etwa nur einseitig den Verstand. Sie wird Triebfeder für den Willen und bildet die Entschlüsse für's handelnde Leben, und dadurch beurkundet sie das thätige Princip in ihr, was die bloße Idee nicht vermag. Aber diese moralische Gewißheit hat dann nur eine individuell-subjective Gültigkeit, sie läßt sich nicht wie unsere ganze Naturkenntniß objectiv mittheilen und lehren; jeder muß sie in That und Leben selbst erzeugen, aber dann wird er gewiß von ihr ergriffen. Dieß ist überhaupt die Natur aller Eigenschaften, die auf dem Freiheitsprincip beruhen und nur im Wollen und Handeln einen Werth haben.

§. 28.

Liebe und Freundschaft haben als bloße Begriffe betrachtet keinen größern Werth als Zahl und Linie. Ihr Werth besteht in den hinzugekommenen Gefühlen und Neigungen, welche jeder auf lebendige Weise in sich nachbildet. Es sind drei Factoren in ihnen, ihr Wahres gehört dem Begriff, ihr Schönes dem Gefühl und ihr Gutes der Neigung. Betrachte ich sie blos als Begriffssache im Wahren, so ist dieß gerade ihre schlechteste Seite, ich setze sie dadurch in die Classe der bloßen Naturbegriffe. Ihre bessere Seiten sind das Gefühl im Schönen und die Neigung im Guten, und dabei verschwindet das blos Wahre, wie der Coëfficient im Exponenten. Allein — eben das Schöne und Gute wird nur im Karakter lebendig, und dieser läßt sich nicht wie eine objective Erkenntniß durch Unterricht mittheilen, sondern nur im Leben selbst erziehen. Aber dennoch ist dem, der Liebe und Freundschaft innig fühlt, die Wahrheit derselben evidenter, als alles, was Verstand und Vernunft ihm einseitig bieten können. Und so verhält es sich auch mit der moralischen Gewißheit der Tugend und ihrer Beziehung auf ein

höheres Wesen. Wenn gleich keine allgemeine mittheilbare objective Beweiskraft statt findet, wozu die Vernunft umsonst ihre Kräfte anstrengt, so ist dafür die subjective Gültigkeit für den um so gewisser, der vom ewigen Lichte jenes göttlichen Gestirns erhellt ist. Man kann daher nur sagen: Handle recht, sey redlich, lebe tugendhaft, so wird dir der moralische Beweis einer Gottheit so klar werden, daß auch nicht der mindeste Zweifel ihn mehr erschüttern kann.

§. 29.

Dieß ist eine Beschränkung des moralischen Beweises, die andere hat er mit allen übrigen gemein. Die Tugend ist psychisch (nicht praktisch) betrachtet doch nur eine der Seele eingepflanzte Idee, gegeben zur Norm unserer Handlungen in Erfüllung unserer Pflichten, in Veredlung unserer Grundsätze und Ausübung aller besondern Tugenden. Wird dieß Ideal der Tugend von der Spekulation zu einem Beweis für die Existenz Gottes gebraucht, so wird ihr immanenter Werth in einen transcenden-

ten verwandelt, wozu die Spekulation kein Recht hat. Wenn gleich der Freiheitsbegriff ein unendlich thätiges Princip involvirt, was dem Naturbegriff abgeht und der Mensch wohl einsieht, daß das freie Princip kein Erzeugtes, sondern ein Verliehenes seyn muß, so geht diese Einsicht doch nur wieder von der Idee aus, so wie überhaupt die ganze Ethik nur die Wissenschaft des Wollens in uns darstellt. Wenn gleich in der Ethik höhere Faktoren zur Sprache kommen, als in der Logik und allen bisher bezeichneten Wissenschaften, so erscheinen diese Faktoren doch nur im Lichte der Idee, und somit gelangen wir auf den nemlichen Satz zurück, wie bei allen andern Beweisen, daß die Existenz ausser der Idee und unabhängig von ihr immer problematisch bleiben müsse. Daß die Dignität der Gottheit unendlich über die Dignität der Seele erhaben seye, wird Jedermann mit uns annehmen, aber eben so einleuchtend ist es, daß das Wissen und die Idee über die Seele hinaus, mithin in Beziehung auf Gott, keine Gültigkeit mehr haben könne. Jede Idee wirkt, was Kant unzweifelhaft gezeigt hat, nur immanent, aber nicht transzendent, und so verhält es sich auch mit der

Idee der Tugend und dem Freiheitsprinzip. Daß sie der Seele eingeboren sind, ist unläugbar, aber sie gelten nur für ihre Handlungsweise in einem Zeitleben; was vor diesem Zeitleben sie waren nnd nach dem Zeitleben seyn werden, das kann keine Spekulation beantworten, die ihre Analogien nur aus dem Zeitleben nimmt. Und so bleibt auch die Existenz Gottes, wenn von einem allgemein-gültigen Beweis aus der Idee die Rede ist, ewig problematisch.

§. 30.

Wenn nun gleich der tugendhafte Mann eine moralische Ueberzeugung von Gott erlangt, die er sich nicht nehmen läßt, so ist er doch nicht im Stande, auf dem Wege der Demonstration eine gleiche Ueberzeugung auf Andere zu übertragen, weil das einzige Medium der Mittheilung, das bei ihm im Karakter liegt, nicht das Nemliche bei den Andern ist. Den Satz, daß über die Seele hinaus, von welcher Idee es auch seye, keine Demonstration und Construction, mithin kein Wissen statt finde, kann er eben so wenig läugnen oder in Abrede ziehen, und so bleibt, was auf einer Seite gewiß ist, doch

auf der andern Seite wankend. Denn — insofern Gott über die Seele unendlich erhaben ist, so sind auch die Fäden der Demonstration auf einmal abgerissen, und jene innere moralische Nöthigung kann er wenigstens Andern nicht klar machen. Es bleibt eine individuelle Gewißheit, die eben darum, weil sie individuell ist, sich zu keiner allgemeinen Ueberzeugung, mithin zu keinem Beweise eignet.

§. 31.

Unerachtet dieser wesentlichen Beschränkung des moralischen Beweises ist er doch von großem Nutzen und die Richtung der Ethik in die Religionsphilosophie gehört unter die wichtigsten Momente. Derjenige, in welchem diese Richtung einmal lebendig geworden ist, kann wenigstens keinen Naturgott, keine Sonne, Mond und Sterne, keine Fetische, keine mythologische Götter, keine menschliche Ideale, kein in Raum und Zeit erscheinendes All mehr anbeten. Das, was ihm aufgeht, ist die moralische Weltordnung, unendlich erhaben über die objectiv-erscheinende Natur. Es gibt in dieser Richtung nicht blos einen lebendigen Gott, wie die vorhergehende

Beweise ihn darstellten, sondern einen moralisch-wirkenden Gott. Denn das Leben an sich hat keinen Werth, und ist in Beziehung auf den Menschen nicht als Endzweck tauglich, aber der gute Wille ist es. Eben so wenig bekümmert sich die moralische Ueberzeugung mehr um ein allerreallstes Wesen, um eine oberste Ursache, um einen Baumeister des Weltbaues, wie der logische, cosmologische und physicotheologische Beweis. Denn wie viel die immaterielle Seele vortreflicher ist, als der materielle Leib, um so viel steht die moralische Weltordnung über der Physischen, und so fällt, wenn einmal die höhere Potenz gegeben ist, die niedere von selbst in ihrem Preise. Daher ragt auch der moralische Beweis über alle Andere hervor, und wir können in seinem Besitz die Mühe der Logik und der Cosmologie füglich ersparen.

§. 32.

Ausserdem nützt uns auch die Einsicht in den Freiheitsbegriff auf einer andern Seite.

Es liegt in ihm der Progreß ins Unendliche und eine Seele, die durch ihn sollizitirt ist, kann nie stillestehen. Denn dieß ist wohl möglich, daß das

Endliche in ein unendliches Wachsthum gerathe, aber nicht, daß das Unendliche im Endlichen stille stehe. Nehmen wir zu dem Freiheitsprinzip noch das Ideal der Tugend, so ist die Seele eines unendlichen Wachsthums im Guten fähig, und so bildet sich zwar nicht der allgemeingültige Beweis, aber doch die moralische Ueberzeugung für die Unsterblichkeit der Seele.

Verhältniß der Geschichtsphilosophie zur Religionsphilosophie.

§. 33.

Da die Geschichtsphilosophie noch nicht einmal in ihren Elementen gezeichnet ist, und folglich ihre immanenten Prinzipien, die bei den bisherigen Wissenschaften schon längst aufgestellt sind, noch fehlen, so kann von ihrer Transzendenz in Hinsicht auf einen geschichtlichen Beweis von Gott nur unvollkommen die Rede seyn. Inzwischen muß die Lücke doch einigermaßen hier ausgefüllt werden.

Wenn schon der ethische Beweis sich eine subjective Gültigkeit zueignet, und die Ueberzeugung in dem, der tugendhaft lebt, für Gott und Unsterblich-

keit unerschütterlich fest gegründet ist, so kommt jetzt vollends der geschichtliche Beweis der allgemein-objectiven Gültigkeit ganz nahe, und zwischen der Geschichts- und der Religionsphilosophie ist eine so enge Verwandtschaft, daß sie beide nicht blos zu cohäriren, sondern ineinander verschlungen zu seyn scheinen.

§. 34.

Der Karakter der Geschichtsphilosophie ist die reale Gesetzmäßigkeit der Handlung, und diese begründet ein Reich der Zwecke, aber nicht nur der menschlichen, sondern auch der göttlichen. In der Ethik ist nur von menschlichen Zwecken die Rede und von Handlungen, die aus einer Selbstgesetzgebung fliessen, und durch welche der Mensch seinen Beitrag zum Wohl des Ganzen zu geben verpflichtet ist. In der Geschichtsphilosophie kommt die Betrachtung des Schicksals noch hinzu, welches neben dem freien Spiel der Kräfte, die die Menschen üben, einer eigenen Entwicklung folgt. Jeder Mensch ist Glied der Weltgeschichte, jeder hat sein eigenes Schicksal, dem er nicht zu entrinnen vermag, und nicht nur das Individuum erkennt ein solches Geschick, auch

jede Familie, jeder Stamm und jedes Volk hat sein eigenes Schicksal, und alle zusammen bilden ein gemeinschaftliches der Menschheit, die ihre verschiedene Alter in einer Weltgeschichte verlebt. Woher nun dieses Schicksal? Aus unserer eigenen Selbstgesetzgebung geht es nicht hervor, vielmehr fühlen wir uns in ihm abhängig von fremder Macht, oft wunderbar wirft es uns seine Knoten in den Weg, und verfolgt oft den Menschen mit unerbittlicher Strenge, und dagegen kann der Mensch nicht rechten, er muß sich ihm demüthigen. Das Schicksal zu besänftigen, haben von jeher die Völker den Göttern geopfert, und dadurch anerkannt, daß ihre Weltgeschichte kein bloßes Werk einer freien Selbstgesetzgebung der Menschen sey.

§. 35.

Hier ist es, wo die Geschichtsphilosophie, was keine der bishergenannten Wissenschaften leisten konnte, sich mit der Religionsphilosophie aufs innigste vereint, und eine wechselseitige Berührung ohne andere Dazwischenkunft eingeht. Denn — wer wollte die Thatsachen läugnen? Die Weltgeschichte ist die

Offenbarung eines göttlichen Planes, der durch alle Alter der Menschheit unaufhaltsam seine Entwicklung nimmt. Nehmen wir den Werth des Prinzips der Freiheit hinzu und aus der Ethik das Ideal der Tugend, so erhalten wir den Karakter der Perfectibilität der Menschheit, der an einer unendlichen Reihe seine Exponenten durchläuft. Setzen wir nun den Karakter der Perfectibilität in den göttlichen Plan ein, so resultirt der Satz: Daß die Weltgeschichte die Aufgabe enthalte, die Idee der Tugend in sich zu realisiren, und dazu müssen die Anstalten in ihr sichtbar seyn.

§. 36.

Das Prinzip der Freiheit, das eine Selbstgesetzgebung uns sichert, und auf dem die Wahl und die Zurechnung der Handlungen, Schuld und Verdienst beruht, soll ungetrübt seyn, und dennoch soll das Ganze nach einem festen Plane sich entwickeln. Mögen die sogenannte universal-historische Menschen, die Helden der Weltgeschichte, den Völkern auf Jahrhunderten eigenthümliche Richtungen geben, mögen sie, wenn sie Despoten sind, die

rechtliche, sittliche und kirchliche Ordnung antasten, alles dieß kann den Gang des Ganzen nicht stören; für das böse Princip, wenn es schon ein gelungenes Werk gestiftet zu haben wähnt, bildet sich unvermerkt ein noch stärkeres Gegengewicht, und aus den Prüfungen und den Trübsalen der Zeit erwacht der Mensch immer mit stärkerer Kraft für das Gute. Unzählige Urkunden der Weltgeschichte bestätigen dieß, der Geschichtsphilosoph weiß sie zu würdigen.

§. 37.

Die Weltgeschichte ist eine große Erziehungsanstalt der Menschheit, diese soll treiben vom Keime zum Stamme, vom Stamme zur Krone, und dann zur Blüthe, und von der Blüthe zur Frucht, und diese Frucht ist die Verherrlichnng Gottes in seinen Geschöpfen. Wie der einzelne Mensch in seinem Zeitleben verschiedene Epochen durchläuft, in welchen bald diese bald jene Kraft aus dem Zusammenflusse aller stärker sich hebt, bis die Entwicklung aller ein Maximum erreicht, das, wenn das Ideal der Tugend vorleuchtet, zur Klarheit und Reinheit der Ideen sich zu erheben strebt, so verhält es sich auf

gleiche Weise mit der gesammten Menschheit. Auch sie muß verschiedene Epochen durchlaufen und alle ihre Vermögen und Kräfte entwickeln. Es gibt auch eine Kindheit, ein Knaben- Jünglings- Manns- und Greisenalter für die Menschheit, wie für das einzele Individuum. Auch sie durchläuft verschiedene Grundverhältnisse, wovon jedes sich durch eigene Karaktere, die aus seinem geselligen, politischen, rechtlichen, sittlichen, kunst- und wissenschaftlichen Leben genommen sind, sich auszeichnet. In jeder dieser Epochen wird auch der religiöse Kultus eine eigene Gestalt annehmen, die sich von Stufe zu Stufe veredelt, um dem reinern Gottesdienst immer näher zu rücken. Der Geschichtsphilosoph erkennt, daß diese Erziehungsanstalt zur äussern Offenbarung Gottes gehöre.

§. 38.

Noch wichtiger wird die Geschichtsphilosophie für die Religion, wenn sie uns die besondern Anstalten bemerklich macht, die, weil sie dem gewöhnlichen Laufe der Natur fremd sind, nur als Wohlthaten Gottes betrachtet werden können.

Jeder einzele Mensch ist zwischen das Zeitliche und Ewige hineingestellt, er hat in sich den Zug gegen die Sinnlichkeit, als eines ihm von der Erde eingebornen Erbtheils und den Gegenzug, der aus dem moralischen Gefühl und dem Gewissen abstammt. Folgt er dem ersten Zug, so verliert er sich immermehr ins Zeitliche und entfernt sich vom Ewigen. Folgt er dem zweiten Zug, so nähert er sich dem Ewigen und entfernt sich vom Zeitlichen. Im ersten Fall geht seine Tendenz zum Bösen, im Zweiten zum Guten. Je jünger nun der Mensch ist, desto enger ist auch noch sein Gegensatz zwischen gut und bös. Vom Kinde, vom Knaben, die noch in der Periode der Sinnlichkeit befangen sind, können wir weder viel Gutes noch Böses erwarten; ihre Handlungen verrathen weder Laster noch Tugend. Obgleich auch Gemüth und Willen schon ihre Coëfficienten in der Periode der Sinnlichkeit haben, und keineswegs vernachläßigt werden dürfen, so ist doch der Gegensatz vom sittlich Guten und Bösen noch nicht aufgegangen, und ihre Handlungen sind in dieser Hinsicht noch keiner Zurechnung fähig. Stärker schon wird der Gegensatz im Jünglingsalter, wo er

sich als gute und edle Neigung des Gemüths oder als Laster und Leidenschaft ausdrückt. Es bildet sich hier schon die Selbsterkenntniß und der Jüngling wird die Freiheit in sich gewahr, zwischen dem Guten und Bösen zu wählen. Bis hieher begleitet den Menschen der Erzieher, der Lehrer, das Beispiel der Eltern, der Ermahner und Freund. Sie suchen Alle die Richtung gegen das moralische Gefühl und das Gewissen zu üben und zu stärken, und dagegen die Richtung zur Sinnlichkeit immermehr auszurotten. Nun tritt der Mann aber in seine freie Sphäre, er wird selbstständig und vermag jetzt auch sich selbst Gesetze zu geben. Mit der vollen Freiheit ist ihm nun auch der Gegensatz von Gut und Bös völlig klar geworden, und seine Wahl bestimmt jetzt Verdienst oder Schuld seiner Handlungen. Er muß sich nun für seine übrige Lebenszeit selbst erziehen und fortbilden, und das, was in ihm erzogen und gebildet wurde, jetzt zur Frucht reifen lassen. Dieß ist die Bildungsgeschichte jedes einzelen Menschen.

§. 39.

Auf gleiche Weise verhält es sich mit der Menschheit selbst.

Auch die gesammte Menschheit ist zwischen den Gegensatz des Zeitlichen und Ewigen hineingestellt, und auf gleiche Weise erweitert für sie sich der Gegensatz zwischen gut und bös mit den Stufenaltern. Es gibt kindliche, Knaben- und Jünglings-Völker, die noch nicht zur Selbsterkenntniß gereift sind, und deren Handlungen in Verdienst und Schuld noch keine völlige Zurechnung zugemessen werden kann. So sehen wir heute noch die Wilde und Nomaden-Völker ihre schwächliche Kinder ermorden, ihre alten Väter, die ihnen auf den weiten Zügen lästig werden, umbringen, ihre Gefangene mit grausamen Martern quälen, sie tödten und verzehren. Wer wollte ihnen dieß zur Schuld anrechnen, was bei ihnen zur Nationalsitte geworden ist. Sie verbinden in ihrem Sinne kein Arges mit dem, was wir im kultivirten Stande unter die schändlichste Laster und Verbrechen zählen.

§. 40.

In diesem Zustande bedarf die Menschheit auch

eines Erziehers, eines Lehrers, eines Vaters und Ermahners, und dieß geschieht nur durch besondere göttliche Anstalten.

Die älteste Urkunden der Weltgeschichte sprechen schon von einem Gottesdienst, während sie von Verfassung und Recht, von Sitte, Künsten und Wissenschaften noch nichts erwähnen. Wer hat denn jene Stammvölker, die in allem sonst noch Kinder waren, von dem höchsten Verhältniß des Sichtbaren zum Unsichtbaren, des Zeitlichen zum Ewigen, was wir nur durch die Tiefe der Vernunft ergründen, unterrichtet? Johannes v. Müller spricht seine Verwunderung über diesen Gegenstand auf folgende Weise aus:

„Es ist in der That auffallend, daß von Gott „und Unsterblichkeit die ältesten, in andern Dingen „unkultivirte Völker ganz wahre Vorstellungen und „Kenntnisse hatten. Scheint es nicht, als hätte der „uns innwohnende Hauch der Gottheit, unser Geist, „gewisse unentbehrliche Fertigkeiten und Begriffe, „zu welchen er durch sich selbst sich nicht hätte empor„schwingen können, durch unmittelbaren Unterricht

„eines höhern Wesens bekommen und eine Zeitlang „erhalten?“

Solche Betrachtungen der Weltgeschichte werden uns immer nöthigen, eine besondere Leitung und Führung des Menschengeschlechts anzunehmen in allen solchen Verhältnissen, die es in seiner Kindheit nicht aus sich selbst hätte erfinden können. Als eine solche besondere Erziehungs-Anstalt erscheint uns nach den frühesten Urkunden das Judenthum; wie von einer göttlichen Tradition abstammend treffen wir im grauesten Alterthum dieses Volkes schon die herrlichste und fruchtbarste religiöse Vorstellungen, die sich dann im Verlauf aller Jahrhunderte mehr oder weniger rein und unter den mannigfaltigsten Schicksalen dieses merkwürdigen Volks fortdauernd erhalten.

§. 41.

Noch wichtiger aber, als das Judenthum, das gleichsam nur als Vorspiel dient, erscheint das Christenthum, und dieses erhält als besondere göttliche Anstalt für das Menschengeschlecht noch eine andere Bedeutung.

Das Kind, der Knabe, der Jüngling brauchen

für das, was sie nicht selbst in sich finden können, einen Erzieher, einen Lehrer, Ermahner und Züchtiger. Der Mann aber steht auf sich selbst. Wie seine Vernunft sich entwickelt hat, das Gemüth zum Guten angeleitet ist, so gelangt der Wille zur Selbstgesetzgebung, und nun ist auch die Handlung, sie sey gut oder bös, einer völligen Zurechnung fähig.

Setzen wir den gleichen Fall in die Menschheit, so wird auch in ihr ein Zeitpunkt erscheinen, in welchem die Völker ihre Unmündigkeit verlieren und zur Selbstständigkeit reif werden. Dieß ist die kritische Periode, in welcher der Gegensatz von Gut und Bös völlig geschieden ist, aber auch die Wahl schwankt zwischen Laster und Tugend. Da war es nöthig, für die künftige Jahrhunderte der Freiheit der Menschheit eine Lehre mitzugeben, die, ohne dem Willen Gewalt anzuthun oder ein zwingendes Gesetz zu geben, doch ermahnend und warnend wirkt und wie ein regsames Prinzip allen Störungen, die der Egoismus und der Despotismus hervorbringt, gewachsen ist und zum Guten sollizitirt; — und dieß ist die christliche Lehre: Auch sie erkennt der Geschichtsphilosoph als eine besondere Anstalt Gottes; durch sie ist das Reich

der Gnade und der Erleuchtung geöffnet und dadurch dem Menschengeschlecht ein ewiges Heil wiederfahren. Durch sie ist die thätige (nicht die leidende) Moral aufs innigste mit der Religion verknüpft, und ein solches Verhältniß konnte nur dann erst Wurzel fassen, als die Menschheit zur Selbstständigkeit reif war.

Auch die christliche Lehre hat mancherlei Schicksale erlebt; wäre es möglich gewesen, so hätte der Fanatismus sie ausgerottet, aber unter aller Verkehrtheit, unter allen Stürmen hat sich ihre innere Güte geprüft und dauert als göttliches Werk fort. Wir fragen jetzt umsonst nach Wundern, um an Gott zu glauben; wem eine solche Lehre gegeben ist, der bedarf ihrer nicht mehr. Wem einmal die Vernunft erhellt ist, daß er sehen und prüfen könne, bei dem müssen auch alle fromme Werke aus freier Ueberzeugung fließen. Wo der Glaube durch Wunder erzeugt ist, da wird der freien Ueberzeugung Gewalt angethan und die frommen Werke bleiben ohne Verdienst. Dieß ist das Wahre, daß die Freihet im Menschen aufrecht erhalten bleibe, jede Handlung einer Zurechnung fähig sey, und doch den Menschen

ein göttlicher Leitstern gegeben sey, an dem sie sich für ein seeliges Leben an jedem Ort, zu jeder Zeit und in jeder Lage orientiren können. Dieß ist das Reich der Gnade und Erleuchtung.

§. 42.

Nehmen wir nun alle die Facta, die uns die Weltgeschichte darbietet, in diesem Geiste auf, so erhalten wir nicht etwa blos eine moralische Welt-Ordnung oder ein Reich der Zwecke, wie sie aus einer Selbstgesetzgebung fließen, und wobei wir nur einen höhern Gesetzgeber annehmen dürfen, wir erhalten aus diesen Thatsachen eine göttliche, allwissende und allweise Vorsehung voll Huld und Gnade. Die Richtung aus der Ethik lehrt uns einen moralischen Gesetzgeber, und dieser wird mit Strenge über den Gesetzen und den Pflichten wachen; die Richtung aus der Geschichtsphilosophie gibt uns einen gnädigen Richter, eine allgütige Vorsehung, die durch die besondere Anstalten das Heil der Menschen befördert. Was in der ethischen Richtung nur die Idee uns lehrt, die vom Wissen aus doch keine Brücke zur That sich bauen kann, das lehrt in der historischen

Richtung das Factum, und dadurch ist nun auch mit dem Wissen die That gegeben, und die subjectiv-moralische Gewißheit wird in eine objectiv-historische verwandelt. Denn das, was durch seine That sich offenbart, kann seiner Existenz nach nicht blos in der Idee gegeben seyn. Als selbstgesetzgebende Wesen fühlen wir uns nur von uns selbst abhängig, als Glied der Weltgeschichte hingegen fühlen wir uns einem höhern Schicksal unterthan, und dieß höhere Geschick ist kein blindes Fatum, sondern eine allwissende Vorsehung.

§. 43.

So sicher uns nun der historisch-philosophische Beweis in die Tiefe der Religion führt und uns von allen Seiten drängt, die Existenz eines allerhöchsten Wesens vorauszusetzen, so ist denn doch die ganze Schlußreihe einer bestimmten Ansicht der Dinge anheimgestellt. Könnte nicht ein blindes Fatum Alles beherrschen? Der Glaube an ein solches ist Jahrtausende älter als die christliche Ansicht. Könnten nicht jene Facta, die wir als besondere göttliche Anstalten ansehen, unter andere Gesichtspuncte gestellt

werden und eine andere Auslegung gestatten? Und dann — sind nicht alle die Facta auch Erscheinungen, deren höherer Zusammenhang von uns selbst in sie hineingelegt ist? Wenn wir uns auch von einer höhern Macht gedrungen fühlen, gilt dieser innere Drang statt der Demonstration objectiver Beweise? Ist eine göttliche Vorsehung nicht auch Idee, und wenn auch alle Facta damit harmoniren, wer baut uns die Brücke von der Idee zur Existenz hinüber? Es mag zwar zur moralischen Ueberzeugung, die die Tugend in uns hervorbringt, noch die historische hinzukommen, die aus Thatsachen uns anspricht, aber wir schließen auf jeden Fall weiter, als die Idee zureicht, und die Thatsachen uns geben. Jenes Wesen, das wir suchen, liegt unendlich erhaben über der Idee und über der Weltgeschichte, und so werden dann alle Beweise transcendent, und durch ihre Transcendenz auch unsicher. Welche Richtung wir auch von menschlicher Ansicht aus nehmen, sie kommt nicht über den Werth unserer Ideale hinaus, und dieser Werth bleibt immer dem Totalwerth der Seele untergeordnet. Alle Ideale sind nur besondere Reflexe von der Urkraft der Seele, und können sich keine Gültig-

keit über den Werth der Urkraft hinaus erringen. — Und diesen Mangel hat nun auch der historisch-philosophische Beweis, insofern er vom Wissen aus demonstriren will, mit allen andern Beweisen gemein.

§. 44.

Wenn schon die logische Regel: a minori ad majus non valet consequentia, alle Transcendenz verbietet, und wir von einzelen Werthen und Eigenschaften, die wir durch Anschauung und Schlüsse finden, nie auf ein an sich existirendes Subject schließen können, dem sie zukommen, so hat doch die Richtung, die wir von der Geschichtsphilosophie in die Religion nehmen, einen ausgezeichneten Nutzen. Die Form des religiösen Kultus erscheint in ihr auf das höchste geläutert. Allweise und allgütige Vorsehung übertrifft alle bisherige Prädikate und führt uns zur reinen Gottesverehrung. Derjenige, in welchem diese Richtung lebendig geworden ist, wird Gott nicht mehr unter den niedern Formen, Eigenschaften und Werthen anbeten, sondern unter der reinsten, die wir kennen, und diese ist nun auch durch die christliche Lehre sanctionirt. Die reine Lehre gibt uns die

reinste Form und erfüllt uns zugleich, was die Hauptsache ist, mit den herrlichsten Pflichten eines Christen, wie die Demuth, Ergebung in den göttlichen Willen, Zuversicht und Vertrauen auf Gott, Gottesfurcht, Buße und Bekehrung.

§. 45.

Wir würdigten bis jetzt alle die Beweise, denen für die Existenz Gottes einiger Werth zugestanden wurde. Es sind deren eben so viele, als es wissenschaftliche Richtungen in uns gibt. Sie sind

1) der logische Beweis als Richtung aus der formalen Wahrheit,

2) der physico-theologische und kosmologische, oder was beydes enthält, der naturphilosophische Beweis als Richtung aus der realen Wahrheit,

3) der aesthetische Beweis als Richtung aus der idealen Schönheit,

4) der teleologische Beweis als Richtung aus der realgewordenen Schönheit,

5) der moralische Beweis als Richtung aus der idealen Tugend,

6) der historisch-philosophische Beweis als Richtung aus der realwerdenden Tugend. Werden diese Richtungen, die wie alle übrige aus der Triplicität der Ideen genommen sind, bis in jene Region verfolgt, wo die Religion nicht durch sie, sondern durch den Glauben gegründet ist, so erhalten wir die sogenannten Beweise für die Existenz Gottes. Sie sind ihrer Dignität nach in eine Progression geordnet, so, daß der logische Beweis die schwächste, der historisch-philosophische die stärkste Argumente enthält. In jedem dieser Beweise wird für die an sich geoffenbarte und keiner Demonstration zugängliche Existenz der Gottheit ein neuer Werth, eine neue Eigenschaft, ein neues Prädikat gesetzt; diese Werthe steigen, wie die Dignität der Richtungen, so, daß wir im moralischen und historisch-philosophischen Beweis auch die höchste und reinste Werthe für Gott erhalten.

§. 46.

Noch sind zwei Beweise für die Existenz Gottes zu erwähnen übrig:

1) Der rein psychologische,

2) der ontologische, oder was in der neuern Philosophie ihm gleichläuft, die Lehre des Absoluten.

Psychologischer Beweis.

§. 47.

Die reine Psychologie ist die Elementarwissenschaft aller übrigen wie der Logik, Aesthetik und Ethik, und wenn sie angewandt wird, auch der Naturphilosophie, Organonomie und Geschichtsphilosophie. Sie enthält die Grundlage aller unserer Richtungen in ihrem genetischen Ursprung. Wir können daher alle die genannte Richtungen auf ihr Element und alle daraus hervorgegangene Beweise auf einen Hauptbeweis zurückführen, wie etwa der Arithmetiker alle Specialnenner auf einen Generalnenner zurückführt.

Dieser Beweis kann uns zwar keine neue Aussicht öffnen, aber er kann uns durch den Zusammenhang, den er uns aufweißt, manchen Irrweg, in welchen das Einzele ausläuft, vermeiden lehren, und überhaupt unsere Ansichten rectifiziren.

§. 48.

Schon der einzige Satz, welchen die angewandte Psychologie aufzustellen berechtigt ist: daß mit der Seele (mit ihrem geistigen Organismus) auch zugleich ein Universum gesetzt seye, kann uns über manche Behauptungen aus dem Traume bringen. Wir werden, wenn die Richtigkeit jenes Satzes anderwärts erwiesen ist, nicht mehr fragen: „Wer hat das Universum erschaffen?" sondern wir werden sogleich auf die höhere Frage übergehen: „Wer hat die Seele erschaffen, mit deren Daseyn jenes als eine nothwendige Folge schon gegeben ist?" Der ganze physicotheologische und cosmologische Beweis erhält dadurch eine ganz andere Wendung. Denn ich brauche blos die Abkunft des Grundes zu zeigen, um alle seine Folgen zugleich in einer Ableitung zu haben. Wenn einmal der Grund gesetzt ist, so können alle Beweise, die aus seinen Folgen geführt werden, von keinem Belang mehr seyn.

§. 49.

Die reine Psychologie hält sich blos an das Wesen der Seele, um in Vereinigung mit einem

andern Prinzip alle ihre Formen abzuleiten, sie hält sich an ihre Urkraft, um alle ihre Vermögen, Functionen und Richtungen daraus abzuleiten, sie hält sich nur an ihre allgemeine Gleichungen, um alle spezielle daraus zu finden, sie hält sich nur an ihre unendliche Formeln, um alles Endliche daraus zu erklären, sie hält sich mit einem Wort nur an ihre Ideenwelt, um alle Ordnungen, wie sie uns gegeben sind, die physische, die organische, die ethische, daraus abzuleiten. Dazu bedarf sie der Annahme dreier Prinzipien, die, wie sie in Verhältnisse miteinander gesetzt werden, uns bald die höchste Reinheit der Seele, bald die höchste Trübung derselben zu erkennen geben. Diese Prinzipien sind:

1) ein absolut integrirendes oder das Freiheits-Prinzip, das von allem Zeitlichen, Veränderlichen, Vergänglichen sich entfernt, seine Richtung ins Universelle und Ewige nimmt, und überhaupt zur Reinheit und Klarheit der Ideen: Wahrheit, Schönheit und Tugend zurückstrebt. Je mehr es diesem Prinzip gelingt, desto selbstständiger wird der Mensch, und unabhängiger von den empirischen Trieb-

federn des Zeitlebens, desto geistiger sein Leben, desto reiner seine Erkenntniß, sein Gefühl und sein Wille.

2) Ein absolut differenziirendes, oder das Nothwendigkeits-Prinzip, das mit der Seele in einem feindlichen Gegensatz steht, und in der Materie an sich wohnt. Es ist das, was die an sich unsterbliche Seele in einem Zeitleben bindet, seine Richtung ins Zeitliche und Veränderliche nimmt, abwärts vom Universellen und Ewigen ins Einzele und Vergängliche. Es ist das, was die Seele trübt, ihre Selbstständigkeit immer anfeindet, und von den empirischen Triebfedern abhängig zu machen sucht. Es ist das, was die Ideen in tausend Reflexe spaltet, die allgemeine Gleichungen in spezielle zerfällt, und die unendliche Formeln in unendlich viele Brüche auflöst. Diese Eigenschaft wohnt in der Materie an sich, sie gibt das Kleid, die Hülle, die sinnliche Einfassung her, in der das Gesetz, die Gleichung, die Definition sich verbirgt. Es ist mit einem Wort der Unterschied, den Kant zwischen Nonmenon und

Phänomenon so schön darstellt. Das, was das Erscheinende an sich bildet, ist das Zeitliche, Veränderliche, Unstete, das, was Plato mit vollem Rechte das wahre Nichts benennt. In ihm liegt der Tod. Wenn der Mensch in diesem Prinzip befangen ist, so fällt er immer mehr von den Ideen ab, vereinzelt sich in der Sinnlichkeit, seine Erkenntniß wird Irrthum, sein Gefühl kalt, und sein Wille bös. Der Mensch tödtet mit einem Wort sein Wesen in sich ab und wird homogener mit der Materie, die ihn sollizitirt.

3) Ein absolut indifferenziirendes, oder das allgemein vermittelnde Prinzip, das Band, das alles zusammenhält.

Es ist das, was alle Gegensätze ausgleicht, was das Widerstrebende versöhnt, was die Pole, die einander sich ewig fliehen müßten, in einen Indifferenzpunct bindet, was das absolute Uebergewicht in ein absolutes Gleichgewicht verwandelt. Es ist das, was zwischem dem Unendlich Großen und Kleinen, dem Universellen und Einzelen die absolute Einheit bildet. Es ist das, was zwischen dem Ewigen und

Zeitlichen die Mitte hält. Hieher fällt die ganze Individualwelt, über ihm liegt die ideelle, in welcher das freie integrirende Prinzip das Uebergewicht hat, unter ihm die materielle Welt, in welcher das nothwendige, differenziirende Prinzip das Uebergewicht hat.

§. 50.

Diese drei Prinzipien, welche die reine Psychologie blos postulirt, nicht genetisch ableitet, sind es, die sich in Allem, im Einzelen, im Besondern wie im Ganzen ausdrücken. Wir können sagen, sie seyen in jedem Ding, es gehöre zur physischen, organischen oder geistigen Ordnung, zugleich vorhanden, und nur das verschiedene Verhältniß zueinander bestimme die verschiedene Dignität.

Das Uebergewicht des freien integrirenden Prinzips bildet die geistige Ordnung mit allen ihren Vermögen und Functionen, mit allen ihren ursprünglichen Gleichungen und Gesetzen.

Es ist das, was wir durch den geistigen Organismus bezeichnen können. Das Höchste darinn ist die freie Handlung. Das Uebergewicht des nothwendigen differenziirenden Prinzips bildet die

physische Ordnung mit dem Unendlich-Mannigfaltigen und Veränderlichen in den Erscheinungen. Es ist das, was wir durch die Erscheinungswelt mit allen ihren Accidenzen bezeichnen können. Das Höchste darinn ist die gesetzmäßige Bewegung.

Das Gleichgewicht beyder bildet die organische Ordnung mit allen jenen plastischen Formen und Individuen, in welchen das freie und nothwendige durch das indifferenziirende Prinzip aufs innigste verschmolzen erscheint. Es ist das, was wir durch die Individualwelt bezeichnen können; das Gleiche darinn ist das Leben.

§. 51.

Diese drei Ordnungen gehören zu einem Totalsystem, in welchem die geistige die positive, die physische die negative und die organische die indifferente Sphäre darstellt. Der Karakter der Positivität aber ist, daß sie die Einheiten aller Ordnungen in sich enthält, wovon die übrige nur die Brüche darstellen, d. h. die geistige Ordnung enthält in ihren ursprünglichen Begriffen, Fundamentalsätzen, Prinzipien die Prototypen von dem in sich, was die übri-

ge Ordnungen in unzähligen Formen und Stoffverhältnissen ausdrücken. Jene enthalten immer das Ganze in der Idee von dem, was diese in unendlich vielen Reflexen und Abbildern in sich abspiegeln. Sie enthalten mit einem Wort das Wesen, das unter der Hülle der Gestalten und materiellen Stoffverhältnissen verborgen liegt. Es ist das Noumenon, das durchs Phänomenon tausendfältig gebrochen und dadurch getrübt erscheint.

§. 52.

In diesen Sätzen erhalten wir eine Idealwelt und eine Realwelt, die wie zwei Hälften einander zu einem vollkommenen System ergänzen, wovon aber die Erstere die Prototypen, die Urbilder, die allgemeine Gleichungen von dem enthält, was die Zweite in den Erscheinungen ausdrückt, und in diesem Ausdruck finden nach dem Schema der Triplicität der Ideen drei Modalitäten statt:

1) Das Schema der Wahrheit, wenn es von dem nothwendigen differenziirenden Prinzip sollizitirt wird, wird in die Realwelt gezogen sich als physische Ordnung darstellen mit allen ihren

Verhältnissen, Proportionen, Gleichungen und Gesetzen, d. h. mit dem ganzen Mechanismus und Dynamismus der Erde und des Himmels.

2) Das Schema der Schönheit wird, vom nothwendigen Prinzip sollizitirt, sich in der Realwelt als organische Ordnung darstellen mit allen seinen plastischen Formen, Gestalten und Lebensgesetzen, d. h. mit dem ganzen Organismus und Individualismus aller lebenden Geschöpfe.

3) Das Schema der Tugend wird, vom nothwendigen Prinzip sollizitirt, sich in der Realwelt als gesellige, rechtliche, sittliche Ordnung darstellen mit allen ihren Störungen und Trübungen, die der Egoismus und die Leidenschaft der Menschen in ihrem freien Wirken hinzubringt, d. h. sie wird sich in eine Weltgeschichte einbilden.

§. 53.

Wird nun das Universum unter diesen Gesichtspunkt gestellt, so steht der Idealwelt als dem Vorbild die Realwelt als das Abbild gegenüber. Beyde erscheinen als zwei Hälften eines Ganzen, das von der Urkraft der Seele erfüllt ist. — Und nun erhal-

ten alle die bisherige Beweise für die Existenz Gottes durch den psychologischen eine andere Richtung, oder sie werden vielmehr im psychologischen aufgelöst, wie die spezielle Gleichungen in der allgemeinen.

Mit der Seele ist Alles zugleich gesetzt: Geist und Natur, Subjectivität und Objectivität, das implicit-Unendliche und das explicit-Unendliche, die Freiheit und die Gesetzmäßigkeit, das Reich der blinden Kräfte und das Reich der freien Zwecke, die Gesetzgebung der Natur wie die Selbstgesetzgebung. Wer mithin die Seele schuf, hat alle diese Richtungen und Gegensätze zugleich mit erschaffen, und nun ist die Frage nicht mehr, wie diese oder jene abbildliche Richtung sich zu ihrem übersinnlichen Grunde verhalte, sondern wie die Seele selbst als der Complex aller Richtungen sich zu ihrem übersinnlichen Grunde, nemlich Gott — verhalte. Ist die Seele gesetzt mit ihren Ideen, so ist alles übrige nur Abbild derselben. Ich brauche dann nicht mehr zu fragen: Wer hat die Welt erschaffen? Wer gab ihr Ordnung und Einheit? Wer leitet die Weltgeschichte? Denn alles dieß geht schon aus dem abbildlichen Leben der Seele selbst hervor, aber die

höhere Frage ist jetzt: Wer hat die Seele erschaffen und alle diese Richtungen ihr eingepflanzt? Und hier antwortet der psychologische Beweis: Dieß ist Gott.

§. 54.

Es gibt nur zwei Wunder; 1) die Erschaffung der Seele, 2) die Bindung derselben in einem Zeitleben. Ist dieses beydes gesetzt, so geht alles andere nur wie Folge aus ihrem Grunde hervor — und damit gehen auch die Beweise alle, der logische, cosmologische, aesthetische, teleologische, moralische und historisch-philosophische auf den psychologischen über. Es mag dieß freilich Manchem nicht thunlich, vielleicht auch nicht behaglich scheinen, besonders den schweren Systematikern, welchen gerade die einfachste Auflösungen am meisten zuwider sind. Aber der Wahn, der uns so lange drückt, rührt davon her, daß wir zwischen dem Universalleben der Seele und ihrem Individualleben nicht unterscheiden. Die Ichheit, die Persönlichkeit, das Selbst-Bewußtseyn in uns ist schon eine Trübung des Universallebens der Seele, und wir können daher alle die Richtungen, die von diesem Fokus ausgehen,

nicht zum Maaßstab des Höhern brauchen. Wir beginnen vom Element, um zum Prinzip aufzusteigen, von der Form, um zum Ideal, und vom Sinnenreiz, um zum sittlichen Grundsatz uns zu erheben, aber alle diese Reihen, die wir mit Bewußtseyn und Wahl durchlaufen, gehören zur Sphäre unseres Zeitlebens, obgleich mit der sichtlichen Tendenz, sich immer mehr davon loszumachen. Das Universalleben der Seele ist von Raum und Zeit unabhängig, es wohnt in der Reinheit und Klarheit der Ideen, und erst, wenn diese getrübt werden, wird die Seele in ihr Individualleben versetzt, in welchem es für sie eine Objectivität, einen materiellen Leib und eine Geschichte gibt, und dann steht die Ichheit zwischen zwei Welten in der Mitte, zwischen der zeitlichen, die unter ihr liegt, und der ewigen, die über ihr liegt, — zwischen Tod und Unsterblichkeit.

§. 55.

Was vermag nun der psychologische Beweis? Vermag er mehr, als die übrigen? Ich behaupte: Nein! Es gibt keine Demonstration, die über die Seele hinaus eine Gültigkeit hätte. Wir sprechen

vom Unendlichen, Unbedingten, Ewigen, vom All und von der Existenz an sich, aber alles dieß liegt noch in der Natur der Seele selbst, sind ihr eingepflanzte Formen, womit sie das Endliche und die Einheiten mißt, was aber jenseits dieser Formen liege, das kann uns kein Beweis mehr aufhellen. Was uns als Göttliches hier erscheint, ist nur unsere Idealwelt mit ihren Allheits-Prädikaten im Spiegel der Ichheit reflectirt. Wenn die Idee der Wahrheit alles Wissen beseelt, so wird auch alles Demonstriren von dem nichtig und leer seyn, was jenseits der Idee der Wahrheit liegt. Ist aber die Dignität von Gott unendlich über die Seele erhaben, so kann die Idee der Wahrheit, die doch nur ein einzeler Reflex der Seele selbst ist, jene Dignität noch viel weniger erreichen, und wir müssen jetzt die nemliche Konsequenz, welche Kant in allen vorhergehenden Beweisen durchgeführt hat, auch auf den psychologischen übertragen, daß er nemlich nicht im Stande sey, eine von der Idee unabhängige oder vielmehr über ihr liegende Existenz zu demonstriren. Es kommt ihm eben so wenig eine Transcendenz zu, als allen übrigen. Und nun fragt sichs, können wir uns

nicht bei dem ontologischen Beweise Raths erholen?

Lehre des Absoluten.

§. 56.

Der ontologische Beweis fällt mit der Lehre des Absoluten zusammen, indem er aus der Wesenheit an sich seinen Ursprung nimmt. Ob derselbe in seiner ganzen Stärke schon aufgestellt wurde, will ich dahin gestellt seyn lassen, aber soviel erhellt, daß er in der Position eines absolut-nothwendigen Wesens nur seine geringere Würde erkennt. Man kann hier fragen: Ist es etwa so gemeynt, daß die Annahme absolut-nothwendig sey, es gebe ein allerhöchstes Wesen, oder soll absolute Nothwendigkeit zur Natur jenes Wesens gehören? Im erstern Fall würde der ontologische Beweis nichts vor den andern voraus haben, im zweiten Fall aber möchte ich gerade das Gegentheil behaupten, daß vielmehr absolute Freiheit statt Nothwendigkeit dem allerhöchsten Wesen zukomme. Dieses Schwankende wird uns die Lehre des Absoluten vermeiden lehren.

§. 57.

Wenn der psychologische Beweis aus der Basis der rein-psychischen Elemente hervorgieng, so wird im Gegentheil der ontologische aus der Quelle aller Prinzipien hervorgehen, und diese Quelle ist das Absolute — und wie dieses das Höchste ist, so wird auch der Beweis, der aus ihm geführt wird, der höchste seyn.

Wie gelangen wir zur Idee des Absoluten?

Wenn wir die drei Ordnungen sowohl in ihrer idealen als realen Seite, womit sich die besondere philosophische Wissenschaften, wie Logik und Naturphilosophie, Aesthetik und Organonomie, Ethik und Geschichtsphilosophie beschäftigen, in ihrer Natur begreifen wollen, so müssen wir, wie es in dem psychologischen Beweis ersichtlich ist, drei Prinzipien postuliren, von welchen innerhalb der Gebiete jener besondern Wissenschaften keine Deduction mehr möglich ist. Aber nun fragt sichs, welches ist die Quelle jener Principien? Die neuere Philosophie hat hier geantwortet — Es ist das Absolute.

Wir fragen hier nicht mehr, wie sich jede be-

sondere Wissenschaft konstruiren lasse, wie jede beson-
dere Richtung unseres Geistes beschaffen seye, son-
dern worinn alle besondere Richtungen sich auflösen,
in welcher Idee alle besondere Wissenschaften konver-
giren? Wir finden allerdings, daß, wenn wir jene
Postulate als unmittelbar gewisse Prinzipien voraus-
setzen, und dann die Ideen als die der Seele einge-
borne Urbilder, ferner die Functionen unserer Gei-
stesvermögen, die Kategorien und Fundamentalsätze
zu Hülfe nehmen und hiebei das Ich des gemeinen
Bewußtseyns als den Mittelpunkt des ganzen Sy-
stems zum Object der Spekulation machen, daß sich
ein Schema konstruiren lasse, was den Organismus
der ganzen Philosophie in sich fasse. Aber alles dieß
gehört zu einer Totalsphäre, in welcher der Mensch
in lauter Relationen sowohl im Denken, als im Füh-
len und Wollen zerfallen ist, und welche die drei
Weltordnungen in sich trägt. Nun aber ist die
Frage: Was ist das, worinn sich diese drei
Weltordnungen wieder durchdringen?
Dieß ist das Absolute.

§. 58.

Dieses Absolute geradezu für das Göttliche aus-

geben, wie es bisher beinahe ohne Widerrede von den Philosophen und Theologen, nur Kant ausgenommen, geschehen ist, ist vor der Hand noch keine Befugniß vorhanden. Denn das Absolute ist keine Offenbarungsidee, die uns etwa wie ein höheres Licht und ohne unser Zuthun von oben herab erleuchtete, sondern es ist die Uridee, die durch die Spekulation, sey sie auch die Gränze derselben, aufgezeigt werden muß. Vorläufig wollen wir demnach das Absolute nicht gleich dem Göttlichen setzen, sondern zuvor seine Natur untersuchen.

§. 59.

In der Idee des Absoluten herrscht durch die ganze Philosophie Verwirrung und Mißverständniß. Man spricht von absoluter Erkenntniß, vom absolut-Bösen und Guten, von absoluter Nothwendigkeit und Freiheit, von absolutem Willen, vom absoluten Ich, von absoluter Indifferenz und Identität, so daß es schwer ist, das wahre Absolute aus den vielen problematischen Angaben herauszufinden, nemlich das Absolute, das Ein und dasselbe für jede Spekulation seyn soll und muß. Es ist allerdings wahr, daß

nur Ein Absolutes möglich ist, in welchem alle Nebenbestimmungen, wie nothwendig, frei, Indifferenz, Gutes und Böses u. s. w. völlig erloschen sind, aber wir können zu dieser Reinheit nicht gelangen, ohne vorher einige Hauptrichtungen in demselben aufgezeigt zu haben. Schon Schelling äußert den Gedanken, daß sich mehrere absolute Punkte in unserer Spekulation aufweisen lassen, und diese wollen wir nun auch zuförderst aufsuchen.

§. 60.

Das Absolute, insofern es die Gränze unserer Erkenntniß bezeichnet, ist in den früher dargestellten drei Prinzipien gegeben:

1) dem absolut-freien oder integrirenden Prinzip,

2) dem absolut-nothwendigen oder differenziirenden Prinzip,

3) dem absolut-vermittelnden oder indifferenziirenden Prinzip.

In den gegebenen Weltordnungen sind diese drei Prinzipien nicht im absoluten, sondern nur im relativen Zustande; denn eben ihre Verhältnisse zu einander bilden die Relativität überhaupt, nur in einem

verschiedenen Uebergewicht; aber als Prinzipien gedacht, die für sich bestehen, haben sie den Karakter der Absolutheit.

Das freie Prinzip, das Nothwendige und das Vermittelnde gehen in drei Richtungen auseinander, wovon jede, wenn wir sie ins Unendliche verfolgen, völlig unabhängig von der andern und für sich bestehend gedacht werden muß. Was jedes Prinzip in sich selbst ist, das kann uns keine Erkenntniß mehr angeben, und die Spekulation findet in jeder Richtung hin ihre Gränzen — und insofern erscheint jedes Prinzip, wie es in sich selbst identisch wird, als absolut.

Wenn wir etwa sagen wollen, das Insichselbstseyn des freien Prinzips seye die unsterbliche Seele, so sprechen wir etwas aus, was nie als Object des Wissens oder der Spekulation gegeben seyn kann, oder durch eine Idee zu erreichen wäre. Denn, wie das nothwendige Prinzip außer Verbindung gedacht wird, so hört das Freie auf, einem menschlichen Daseyn anzugehören, und alles Relative, in dem es sich uns offenbarte, ist verschwunden.

Wollen wir etwa sagen, das Insichselbst-seyn des nothwendigen Prinzips seye der absolute Tod, so sprechen wir ebenfalls etwas aus, was durch keine Erkenntniß zu erreichen ist.

Auf gleiche Weise verhält es sich mit dem vermittelnden Prinzip; wir erkennen es nur in seinem Wechselverhältniß mit den andern, was es aber in sich selbst sey, können wir nicht wissen; wenn wir auch sagen, es seye das absolute Leben, so sprechen wir nur etwas aus, wovon kein Wissen mehr möglich ist.

§. 61.

Dieß sind die drei absolute Punkte des Total-systems und zwar die Einzige, welche die Gränze unserer Erkenntniß bezeichnen. Alle andern, so viel deren auch die Philosophie aufgenommen haben mag, sind unächt und fallen als Zwischen-Exponenten in die Sphäre des Relativen. Aber nun entsteht die Frage: Sind die drei Prinzipien, wovon jedes auf eigene Weise die Gränze der Erkenntniß bezeichnet, nicht wieder in einem noch höhern Eins geworden? Ist Tod,

Leben und Unsterblichkeit nicht wieder in einem Höhern identisch? Gibt es nicht ein Wesen, in welchem alle Gegensätze, wie Ewiges und Zeitliches, Licht und Finsterniß, Böses und Gutes sich völlig auflösen? Dieß ist unstreitig die höchste Frage und von ihrer Antwort hängt es ab, 1) ob eine wissenschaftliche Konstruction vom Absoluten aus möglich ist, 2) ob die Trennungslinie zwischen Glauben und Wissen, zwischen Religion und Spekulation stehen oder fallen soll.

§. 62.

Um dieses wahre Eins im Absoluten zu finden, müssen wir vorerst untersuchen, ob die Kräfte unserer Spekulation dazu hinreichen.

Das philosophische Bewußtseyn verhält sich zum gemeinen empirischen Bewußtseyn wie die höhere Potenz zur niedern. Jenes hält den Standpunkt der Ideen und der Prinzipien, dieses den Standpunkt der Relationen und der abgeleiteten Dinge. Das philosophische Bewußtseyn nimmt alle untergeordnete Richtungen des Geistes und alle Relationen der Natur in sich auf. Denn — wie könnte es sonst zu einer Logik, Aesthetik und Ethik gelangen, wenn es

die Functionen des empirischen Ichs, nemlich Denken, Fühlen und Wollen, nicht zum Object einer höhern Reflexion machen, d. h. in ein Wissen aufnehmen würde? Wie könnte es je zu einer Naturphilosophie gelangen, wenn es nicht alle Beziehungen und Erscheinungen der Natur unter feste Gesetze und Prinzipien zurückführen würde?

§. 63.

Wenn wir nun auch diese beide Standpunkte genau unterscheiden und annehmen, daß die Spekulation Alles, was in jenen drei Ordnungen sowohl idealen als realen gegeben ist, auf die Ideen und die drei absolute Prinzipien zurückzuführen bemüht seye, so ist doch noch keineswegs damit erklärt, was die Idee des Absoluten selbst seye. Sollte dieß möglich seyn, so müßte das philosophische Bewußtseyn seinen eigenen Standpunkt nemlich der Ideen und der drei absoluten Prinzipien wieder in eine Erkenntniß aufnehmen, d. h. es müßte sich selbst zum Object werden, was gegen alle Voraussetzung läuft. Denn — wenn einmal die Gränze des philosophischen Bewußtseyns oder der Spekulation in jenen absoluten

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MÜNCHEN

Prinzipien aufgezeigt ist, so lautet es absurd, über der Gränze des Wissens wieder ein Wissen anzunehmen, oder, was das nemliche ist, das philosophische Bewußtseyn selbst wieder zum Object einer Reflexion zu machen. Ich würde hiebei immer die Erklärung fordern, was dann, wenn das philosophische Bewußtseyn zum Object würde, für das Subject noch übrig bleibe, das jenes erkennen soll?

§. 64.

Nach diesen Sätzen findet keine Idee vom Absoluten statt. Denn — wenn es in eine Idee aufgefaßt werden könnte, so müßte noch eine Erkenntniß über dem Absoluten liegen und somit hörte es auf, absolut zu seyn.

Diese Frage: „Wie gelangen wir zur Idee des Absoluten?“ ist weder in der alten noch neuern Philosophie genug beherzigt worden, und noch nie hat man die große Schwierigkeiten oder vielmehr die Unmöglichkeit ihrer Beantwortung durch ein spekulatives Wissen eingesehen, sondern sich jederzeit getrost dem Mißverstand überlassen, der nun in alle besondere Wissenschaften seine Wurzeln getrieben

hat. Die Idee des Absoluten fällt nicht von oben in uns ein, wie ein göttlicher Stral, sie ist nicht geoffenbart, wie ein Wunder, sie muß schlechterdings auf irgend eine Weise von uns selbst gefunden werden. Von einem Gott spricht jeder Sterbliche dieser Erde, weil er sich offenbart ohne Zuthun unseres philosophischen Bewußtseyns, von einem Absoluten hingegen sprechen nur die Gelehrte und von ihnen verlangt man nun auch Rechenschaft, wie sie zu dieser Idee gelangen, und dieß mit vollem Rechte.

§. 65.

Allein — auf der andern Seite bleibt doch das Absolute und zwar nicht nur jenes, was in drei absoluten Gränzpunkten unseres Wissens aufgezeigt ist, sondern das wahre Eins im Absoluten eine stete Forderung in uns, und es gibt nichts gewisseres, als jene Tendenz, in welcher die ganze Kraft der Spekulation sich zum Absoluten beschleunigt. Wenn es daher auch nicht, wie das Wahre, Schöne und Gute in eine Idee gefaßt werden kann, so ist es

doch das ewige Postulat für die menschliche Spekulation, — und sie kann keine Ruhe finden, als bis sie alle Richtungen des menschlichen Geistes und der äußern Natur in dem Eins des Absoluten vollendet hat.

Und hiemit erhält das ganze Problem eine andere Bedeutung:

Es gibt kein Absolutes im Wissen und durchs Wissen, denn das Wissen reicht nicht weiter als das philosophische Bewußtseyn in der Aufnahme der Ideen und der drei Prinzipien, die aller philosophischen Demonstration und Konstruction zum Grunde liegen. Das Absolute aber liegt über dem philosophischen Bewußtseyn, und dahin gibt es keine Transcendenz vom Wissen aus. Da es aber doch als Postulat in uns vorkommt, das eben, weil es ewiges Postulat ist, selbst wieder den Ideen und Prinzipien zum Grunde liegt, und in der Seele gesetzt seyn muß, so muß auch noch eine höhere Function in uns liegen, als das Wissen und Erkennen, durch welche dasselbe gesetzt ist. — Und dieß ist das Schauen der Seele.

§. 66.

Schelling sagt, es gibt ein Schauen des Absoluten, und dieß kann wohl in keinem andern Sinne verstanden seyn, als ich es nehme. Dieß Schauen ist kein Erkennen und kein Wissen, es ist eben daher auch prädikatlos, weil es nicht durch Begriffe, Urtheile und Schlüsse vermittelt ist. Wäre ein Begriff, eine Idee im Stande, das Absolute zu messen, so hörte es auf, absolut zu seyn; gäbe es irgend ein Prädikat für dasselbe, so müßte es in eine Relation gesetzt werden und als Absolutes verschwinden. Man kann daher den Karakter des Absoluten nur durch solche Sätze einigermaßen erhellen, die alles Vergleichbare von ihm entfernen; etwa folgende: „Da alle Wissenschaft und Erkenntniß innerhalb des „philosophischen Bewußtseyns liege, so könne das „Absolute nicht erkannt noch durch Wissenschaft aus„gemittelt werden; da alle Potenzen, Ideen und „Prinzipien noch zur Sphäre der Wissenschaft gehö„ren, so könne das Absolute weder Potenz, noch „Idee, noch Prinzip seyn; da alle Subjectivität und „Objectivität vom philosophischen Bewußtseyn aufge„nommen werde, so könne das Absolute weder sub-

„jectiv noch objectiv seyn. Es ist weder Indifferenz „noch Polarität, und, wenn es je noch einen zweiten „Ausdruck für dasselbe geben kann, so möchte ich es „die ewige Harmonie der Ideen und Prinzipien nen„nen, und diese Harmonie ist es, was durch ein „Schauen der Seele gesetzt wird."

§. 67.

Wenn wir mit Plato die Ideen als Urbilder betrachten, welche der Seele eingebohren sind, jede Idee aber für sich — nemlich die Wahrheit, die Schönheit und die Tugend, eine verschiedene Dignität (Potenz) im Unendlichen behauptet, so wird Niemand in Abrede ziehen, daß diese Ideen unerachtet der verschiedenen Werthen in der Seele wieder harmonisch werden müssen. Sie erlangen aber nur dann eine Harmonie, wenn sie selbst noch in einem Höhern sich auflösen und dieses Höhere ist das Ewige, in welchem die verschiedene Werthe des Unendlichen selbst wieder verschwinden. Die Analogie des Analytikers ist hier anschaulich: wie das Unendlichkleine im Endlichen, das Endliche im Unendlichgroßen, das Unendlichgroße im Quadrat des Unend-

lichen u. s. w. verschwindet oder vom Analytiker = 0 gesetzt wird, so verschwinden alle Potenzen des Unendlichen wieder im Ewigen, d. i. im Ausdruck = S^s. Und dieß bezeichnet das in der Seele, was ich die Harmonie der Ideen und der Prinzipien nenne. Und diese Harmonie ist es, welche der Philosoph, wenn er den ganzen geistigen Organismus der Seele in sich reconstruirt, gleich dem Absoluten setzt. Nun ist aber, was der Hauptaccent des Ganzen ist, der Philosoph nichts verschiedenes von seiner Seele, die Seele ist es mithin selbst, die ihr eigenes Original in einem Abbilde anschaut und diese Identität des Urbildes mit dem Abbild der Seele, welche sie durch das Schauen inne wird, setzt für die Philosophie das Absolute als ihr ewiges Postulat der Erkenntniß.

§. 68.

Von dieser ewigen Harmonie und von dem Schauen der Seele läßt sich eben, weil es kein Erkennen ist, auch nichts weiter prädiziren; Sie ist jener unbegreifliche Doppelzug, welcher das Einzele, Besondere und Allgemeine verbunden und doch auch

wieder geschieden enthält; sie verbindet im Eins, trennt im Zwei, und verbindet wieder im Drei. Eine dreifach unendliche Ordnung verschmolzen ineinander und doch auch wieder außereinander steht sie als Bild der Seele da. Wer mag das fassen — und doch ist es so. Der ganze geistige Organismus und sein vollständiges Abbild in einem einzigen Blick aufgefaßt, würde uns jene Harmonie darstellen, aber wer vermag das? Wir geben uns umsonst Mühe, hier noch Bilder und Formeln zu erfinden, um das auszudrücken, wovon die Ideen und Prinzipien selbst wieder ausgehen.

Verwechslung des Absoluten.

§. 69.

So wenig wir nun auch die Natur jener ewigen Harmonie oder des Absoluten zu verstehen vermögen, so läßt sich doch der Irrthum und der Mißverstand davon entfernen. Die Harmonie ist keine absolute Indifferenz, nemlich für die Philosophie. Was wir Indifferenz nennen, fällt immer in die Mitte, wie die Potenz Null in einem Zahlensystem,

sie muß immer noch ein Positiveres über sich haben. Die Indifferenz neutralisirt alle Gegensätze, ohne daß sie ihren wesentlichen Werth dabei aufgeben; in der Harmonie hingegen oder im Absoluten verschwinden alle Gegensätze selbst ihrem Wesen nach, gerade wie das Endliche im Unendlichen, das Unendliche im Ewigen verschwindet. Wenn wir diese Harmonie der Ideen, in der die Seele ihr eigenes Gleichbild anschaut, als das Höchste setzen, so fällt die absolute Indifferenz ihres geistigen Organismus in die Ichheit, und auf diese Weise bleiben beide verschieden. Später wird übrigens die Rede davon seyn, wie das Absolute, das für die Philosophie das Positivste ist, in einer andern Hinsicht wieder als Indifferenz eine Bedeutung erhält.

§. 70.

Auf gleiche Weise kann das Absolute nicht mit dem Göttlichen verwechselt werden. Denn das Absolute steht nur jener Harmonie der Ideen gleich, und ist durch ein Schauen gesetzt, das die Dignität der Seele nicht überschreitet. Das Göttliche aber steht unendlich höher als die Seele. Es

geschehen hiebei eine Menge Verwechslungen je nach dem Standpunkt, den die Philosophen genommen haben. Demjenigen, der das Ich des Bewußtseyns für das Höchste in sich hält, muß schon das Unendliche unserer Idealwelt als das Göttliche erscheinen; und derjenige, der unsere Ideen und Prinzipien für das Höchste in sich hält, wird jene Harmonie oder das Absolute für das Göttliche halten. Und dann werden solche Aussprüche zum Vorschein kommen, wie die folgende sind: „In der Absolutheit liege das „ewige Gesetz, sich selbst Object zu werden, und dieß „Gesetz komme Gott zu. Gott seye eine unendliche „Selbstaffirmation. Gott müsse, um ein Selbstbe„wußtseyn, um eine Persönlichkeit, um eine Natur „zu seyn, auch einen Leib haben, und dazu habe er „sich ein Universum erschaffen."

§. 71.

Nach der frühern Demonstration erhellt, daß alle diese Sätze nur für eine urbildliche Seele wahr seyen, aber daß es keine Befugniß gebe, sie auf Gott zu übertragen. In der Seele liegt das Gesetz, sich selbst Object zu werden, die Seele ist eine Selbst-

affirmation für alle die unendlich viele Beziehungen in den verschiedenen Weltordnungen, die Seele muß, wenn sie zu einem Selbstbewußtseyn, zu einer Persönlichkeit gelangen will, einen Leib haben, und dieser Leib ist nicht blos der Organismus, der sich auf die abbildliche Seele bezieht, sondern das ganze Universum ist der Leib für die urbildliche Seele, d. h. für eine Seele, in welcher die Ideen als Urbilder in ihrer Reinheit und Klarheit sich darstellen. Woher nun die Befugniß, das, was der urbildlichen Seele zukommt, auf ein Wesen zu übertragen, das unendlich höher steht als die Seele? Der Irrthum liegt darinn, daß man das Unendliche, Ewige, Seelige über die urbildliche Seele hinaussetzt, da sie doch nur ihre eigene ideale anerschaffene Formen sind; und als Formen keine Uebertragung auf Gott gestatten.

§. 72.

Keine Philosophie in der Welt kann über das Urbild der menschlichen Seele hinauskommen. Was ist dann die Spekulation anders, als der Entwurf eines Gegenbildes von der urbildlichen Seele? Wie die Identität dieser beiden, die durch ein Schauen

der Seele gesetzt wird, erreicht ist, tritt in der Spekulation das Absolute heraus, und dieß bezeichnet auch die unüberwindliche Gränze für alle Demonstration. In allen Versuchen, spekulative Ideen für Gott aufzufinden, wird der Werth der Kreatur viel zu hoch gegen den Werth des Schöpfers angeschlagen; allein — die Potenzen von Unendlich und Ewig als die höchste Ideale der Kreatur werden in der Anwendung auf Gott wieder Differentiale und dieß darum, weil Gott der Unvergleichbare ist. Die Bibel sagt: „Du sollst dir kein Bild noch Gleichniß „von Gott machen" Und die Religionsphilosophie sagt: „Du sollst dir keine Formeln und Potenzen „von Gott machen." Wie der Wurm nicht über den Menschen, so kann der Mensch nicht über Gott urtheilen; denn jeder bringt nur seinen Maaßstab für sich selbst mit, der nicht auf das Höhere paßt. Es läßt sich dieß in einer Allegorie darstellen:

Gesetzt — unsere geistige Vermögen sollten einzeln ihr Urtheil fällen über das, wie die urbildliche Seele beschaffen seye, von der sie selbst nur als einzele Richtungen, als getrübte Stralen ausgehen, so

würde jedes derselben nur nach dem ihm eingebornen Maaßstab das Höhere schätzen.

Die Vernunft würde sagen: „Die Seele ist „nichts als Wahrheit."

Die Phantasie würde sagen: „Nein! die Seele „ist lauter Schönheit."

Der Wille würde beides bestreiten und sagen: „Nur im Freien und Guten besteht die Seele — sie „ist reine Tugend."

Der logische Verstand würde sagen: „Die Seele „ist durchaus nichts anders, als das Prinzip des „zureichenden Grundes und der Kausalität."

Das Gefühlvermögen würde den Verstand bestreiten und über seine Kälte tadeln, indem es ja offenbar sey, daß die Seele nichts anders seyn könne, „als die Fülle der Freude"

Das Gemüth hingegen würde sagen: „Ihr „habt beide Unrecht, die Seele ist die Sehnsucht der „Liebe."

Und noch mehr: Das Anschauungsvermögen würde sagen: „Ihr wißt es Alle nicht — die Seele „ist lauter Raum und Zeit."

Und der Geschlechtstrieb würde ohne Zweifel sagen wie der Eudämonist: „Die Seele ist lauter „Wollust.“

Wer soll nun in dieser Rathssitzung recht haben? Keines von Allen, denn jedes mißt blos mit seinem Maas und hält seine höchst einseitige Prädicate für das Ganze.

So geht es uns in Hinsicht auf Gott. Der Mensch trägt seinen eigenen Maasstab, den er in seinen Idealen hat, auf die Gottheit über und meynt, er hätte durch Prädicate, wie Absolutheit, Selbstaffirmation das göttliche Wesen erfaßt, während er weiter nichts thut, als sich selbst in seiner höhern idealen Seite anschauen? Es liegt nicht undeutlich die Anmaßung darinn, daß Gott darüber vergnügt seyn könne, daß wir ihn mit unsern Idealen beschenken.

§. 73.

Der ontologische Beweis schließt von der absoluten Nothwendigkeit eines Wesens auf die Existenz Gottes. Wir nennen nothwendig das, was aus der Apodictik der Vernunft ausgeht, wie unsere Funda-

mentalprinzipien, und an dieser Nothwendigkeit nimmt alles Theil, was unter jene Prinzipien zurückgeführt wird. Daß unsere Erkenntniß für eine disseitige Welt diese Nothwendigkeit anerkenne, ist keinem Zweifel unterworfen, aber daß diese Nothwendigkeit auf ein Wesen übertragen wird, das weit über die Fundamentalprinzipien hinausliegt, dazu ist keine Befugniß vorhanden. Wir denken uns Gott, wie wir unsere Vernunft denken, auch mit nothwendigen Formeln, auch er könne nicht anders urtheilen, als unter nothwendigen Gesetzen wie wir, auch für ihn sey es nothwendig, daß 2. 2 = 4 sey.

Wir wollen nun einen Augenblick diese Schlußweise aufgeben und statt in die Natur Gottes absolute Nothwendigkeit zu setzen, absolute Freiheit ihm beilegen, um zu sehen, was daraus folge. Schon Kant hat deutlich gezeigt, daß das Freiheitsprinzip weit über den Werth aller logischen Kategorien und Fundamentalsätze erhaben sey. Dadurch, daß im Freiheitsprinzip ein auf die Realität und Handlung ausgehender Impuls und nicht blos wie in den logischen Prinzipien ein auf die Idee und die Erkenntniß

ausgehendes Regulativ gegeben ist, konnte Kant die große Kluft, die ihm zwischen Idee und Existenz gelegt war, durch den moralischen Beweis ausfüllen.

Absolute Freiheit ist daher ein weit höheres Prädikat als absolute Nothwendigkeit. Was geben wir aber damit zu? Offenbar das, daß Gott aus freier Macht, (nicht aus der Nothwendigkeit seiner Natur oder aus dem Gesetz der Absolutheit, sich selbst Object zu werden,) Kreaturen erschaffen und sie mit allerlei Ideen, Formen, Kategorien und Fundamentalsätzen für eine bestimmte Weltansicht begabt habe. Woher nun die Befugniß, diese Formen der Kreatur auf den Schöpfer zu übertragen? So wenig der Topf, den der Töpfer bildet, von seiner Form aus auf die Natur des Töpfers zu schließen vermag, so wenig vermag die menschliche Kreatur von ihren Formen aus auf die Natur des Schöpfers zu schließen.

Für unsere Form zu denken, ist der Satz allerdings nothwendig, daß 2. 2 = 4 seye, aber wir können dieß nicht von Gott behaupten, in welchem mit der Form auch die Nothwendigkeit wegfällt.

§. 74.

So verhält es sich mit allen Behauptungen, in welchen sich die Spekulation eine Transcendenz auf Gott erlaubt, sie werden alle zernichtet, sobald wir eine absolute Freiheit in Gott setzen.

Wenn etwa Einer sagt: „Unsere urbildliche Seele sey eine Idee in Gott" so frage ich, woher weiß er das, hat ihm — dem Alleinglücklichen — Gott dieß geoffenbart? Ich sage blos: Wenn Gott haben will, daß unsere urbildliche Seele eine Idee in ihm seyn solle, so wird sie es auch seyn, im andern Falle nicht.

Wenn Einer sagt: Man müsse unterscheiden zwischen dem empirischen Leben und dem Leben an sich oder dem Leben in Gott, so frage ich gleich wieder, woher wissen wir, daß das Leben an sich oder das Urbildliche in den Ideen zugleich ein Leben in Gott seye? Ich entgegne: Wenn Gott haben will, daß das Leben in der Idee ein Leben in Ihm seyn solle, so wird es auch seyn, im andern Falle nicht.

Wenn wir der Schlußweise nachgehen, aus welchen jene Sätze entstehen, so werden wir immer die unbefugte Transzendenz darin finden. Wir kön-

nen nach dem vorigen Satz eigentlich nur so schließen: Gott hat die urbildliche Seele gesetzt mit ihren Formen, die höchste dieser Formen, die uns zum Handeln bestimmt, ist die Idee der Tugend und daraus folgt das Sittengebot: „Du sollst alle deine Handlungen der Tugend gemäß einrichten.“ Da diese Form von Gott der urbildlichen Seele eingepflanzt ist, so muß das tugendhafte Handeln ein göttliches Gebot seyn. Heißt aber einem göttlichen Gebot gemäß handeln, so viel als ein Leben in Gott führen? Das Letztere wäre Theilnehmen am göttlichen Wesen, das Erstere nicht, und dieß ist ein wichtiger Unterschied.

§. 75.

Was ich hier sage, ist freilich eine sehr prosaische Auflösung und Lähmung des Schwunges, den manche unserer Philosophen in göttlichen Regionen zu nehmen wähnen. Ich gestehe dieß ein, aber ich glaube dabei einer andern heiligen Poesie Eingang zu verschaffen, die sich nicht mit Absolutheiten, Selbstaffirmationen und Selbstobjectivirungen abgibt, die in Andacht und das Heilige versunken, sich nicht mehr auf Konstructionen aus Begriffen ein-

läßt, und wobei Gott nie als das letzte erschlossene Glied einer spekulativen Proportion, sondern nur als das Ueberschwengliche und Unvergleichbare erscheinen kann, wovon später die Rede seyn wird.

§. 76.

Was wir bis jetzt als Resultat aus der Lehre des Absoluten erhielten, war, daß das Absolute der Spekulation nicht über die Seele hinausreiche, mithin auch nicht dem Göttlichen gleichzusetzen seye, daß es vielmehr nur jene ewige Harmonie der Seele selbst bezeichne, in welcher alle Ideen und Prinzipien sich auflösen, daß es nur zum Behuf aller Philosophie, als das ewige Postulat aller Erkenntniß durch ein Schauen der Seele gesetzt seye, in welchem die Gleichheit des durch Philosophie erhaltenen Abbildes mit dem Urbilde, oder die Identität des Erkannten mit dem Erkennenden, der Form mit dem Wesen wahrgenommen werde. Ein solches Schauen sey das Schauen einer Harmonie ohne Verhältnißglieder, ein Schauen des Lichtes selbst ohne Objecte, und eben darum sey es kein Erkennen mehr; denn dieses beschäftigt sich mit den Objecten und mit den

Verhältnißgliedern, während die Harmonie derselben für sie ein ewiges Postulat ist.

Wir müßen nun aber auch die Stärke der Einwürfe vernehmen, die sich dagegen erheben. Sie sind folgende: Der Begriff des Absoluten führe uns auf die Annahme eines Unbedingten, von allem Unabhängigem, durch sich selbst Begründetem und in sich selbst Genügsamem, auf ein Wesen, das in sich, durch sich, für sich besteht, keines mehr über sich und keines mehr neben sich hat, das Alles in Allem seye, das die Existenz und den Grund zur Existenz in Einem und demselben Puncte vereinige, vor welchem und nach welchem nichts mehr existire. Dieses Unbedingte könne nicht die Seele seyn als ein erschaffenes, von jener Macht abhängiges, sich selbst nicht genügsames und auf keine Weise durch sich selbst gesetztes Wesen. Denn, wenn wir auch den Unterschied zwischen einer abbildlichen und urbildlichen Seele, zwischen einer in die Erscheinungswelt gesetzten, und zwischen einer über Raum und Zeit erhabenen Seele annehmen, so sey doch die urbildliche Seele von Gott abhängig, und eben daher nicht das Unbedingte und nicht das Absolute. Und wenn

auch, sobald die urbildliche Seele gesetzt seye, mit ihr zugleich das Universum und eine ganze Weltgeschichte gegeben seye, so bleibe ja doch die höhere Frage übrig: Wer diese Seele selbst mit ihren Ideen gesetzt habe? — Und dieß erst sey das Absolute = Gott.

§. 77.

Wie lösen wir diesen Einwurf? Denn von einer Seite ist es klar, daß keine Philosophie über den Inhalt der Seele und die eigene Functionen von Wissen nnd Schauen hinausreichen könne, und auf der andern Seite ist es eben so klar, daß das Unbedingte nicht in die Seele selbst fallen könne. Der Einwurf wird gelöst, dadurch, daß wir ein Absolutes im Wissen von dem Absolnten im Glauben unterscheiden. Jenes nur ist einheimisch in der Philosophie, dieses wird ursprünglich nur durch das Licht des Glaubens offenbar, und die Philosophie gibt erst hintennach dem seiner Existenz nach schon Gegebenen den Werth des Unbedingten. Wie unsere Spekulation über die urbildliche Seele hinaus noch etwas setzen könne, wäre

ganz unbegreiflich, wenn nicht schon durch den uns eingepflanzten Glauben als Offenbarung Gottes und vor aller Spekulation ein höheres Licht, als unser selbstleuchtendes im Wissen ist, in die Seele hereinfiel. Diese Sätze können hier noch nicht klar werden, sie werden später ihre Bedeutung erhalten. Ich wollte hier nur anzeigen, daß das Unbedingte, was die Philosophie jenseits der Seele setzt, sie nicht aus ihrer Spekulation erhalten hat. Denn — wenn die Demonstration ein Unbedingtes an sich Existirendes über die Seele hinaussetzt, so folgt dieß nicht aus ihren Begriffen und ihrer Schlußreihe, die nie über den idealen Krais hinauskommt, sondern, weil sich die Seele selbst von einer höhern Macht, die sich ihr durch den Glauben offenbart, abhängig fühlt.

§. 78.

Fragen wir nur die Philosophie und ihre Spekulation, so ist auch ihr Unbedingtes, ihr Absolutes nur eine Idee, obgleich Uridee, welche so wenig als alle bisherige Ideen uns ganz sicher auf eine von der Idee unabhängige Existenz führen kann. Auch

von der Lehre des Absoluten aus kann die Kantische Konsequenz nicht erschüttert werden. Das Absolute, was wir an die Spitze der Philosophie stellen, liegt nicht über die Seele hinaus, sondern ist nur die Identität ihrer selbst, insofern die Seele als Original in der Kopie, das die Philosophie von ihr nimmt, sich gleich und ähnlich erblickt. Keine einzele Idee oder kein einzeles Prinzip mißt die Seele aus. Die Idee der Wahrheit, der Schönheit und Tugend sind nur verschiedene Werthe ihrer selbst, welchen die Philosophie sich in den besondern Wissenschaften, wie Logik, Aesthetik und Ethik anzunähern sucht. So weit geht das Wissen; aber nun soll die Harmonie aufgezeigt werden, in der sich jene besondere Werthe selbst wieder auflösen, dieß ist nicht mehr durch ein Wissen möglich, sondern durch ein Schauen, und dieß gibt uns das Absolute, aber nur als Uridee, mit welcher in einer unendlichen Approximation alle andere, die in eine menschliche Erkenntniß fallen, gleich zu werden streben. Ein eitles Bemühen aber ist es, die Natur desjenigen Wesens durch die Lehren des Absoluten zu ergründen, welches über die Seele unendlich erhaben ist,

und noch eitler wird das Bemühen, aus demselben einen göttlichen Schöpfungsact zu konstruiren. Wie wir es auch hiebei anfangen, so sind wir selbst immer der verjüngte Maasstab mit allen seinen Abtheilungen, der auf jenes Wesen übergetragen wird.

§. 79.

Und somit leistet auch die Lehre des Absoluten, soweit sie Wissen und nicht Glaube ist, nicht das, was wir suchen, aber sie leistet doch mehr, als alle bisherige Beweise; sie bildet wenigstens die Spitze der sechsseitigen Pyramide, in welche alle die besondere bisher benannte Richtungen unseres Wissens zusammenlaufen, und wovon der psychologische Beweis die Basis ist. Aber diese Spitze ragt schon in eine jenseitige Welt hinüber, frei umflossen von den Stralen des Göttlichen; ihr Licht zu empfangen, hat die Seele noch ein Aug, und dieses Aug ist der Glaube. Dieß ist das Licht, was der Mensch von oben empfängt, was er nicht durch Wissen in sich erzeugt, und was nicht da wäre, wenn sich Gott nicht offenbarte. Ueber dem Wissen liegt das Schauen und über dem

Schauen der Glaube. Hier ist es, wo die Seele von einem geheimen Schauer sich ergriffen fühlt, und von Ahnungen, als ob sie in der Nähe des Göttlichen sich befände. Eben da, wo sie sich selbst in dem konstruirten Ebenbilde erblickt, nimmt sie auch ihre Blöße wahr und die unüberwindliche Gränze des Absoluten. Sie war stolz und aufgebläht vom eiteln Wissen und von dem Ruhm ihrer Systeme, aber nun wird sie von innen zur höhern Frage getrieben: Mensch, wer bist du? Wo stammst du her, und was ist deine Bestimmung? Seele, wer hat dich erschaffen mit all denen Formen, die Endliches und Unendliches umfassen? Wer gab dir die Freiheit, unter unendlich vielen Richtungen Eine zu wählen? Wer lehrte dein Gewissen das Rechte und Geziemende? Wer lehrte dich das Absolute und Ewige? Wer gab dir den Aufblick in ein unsterbliches Leben? Und so liegt jetzt im Absoluten der Wendepunkt, der ein Diesseits vom Jenseits trennt. — Und dieß nicht etwa nur in der Idee, sondern im tiefsten Schauer, der die Seele faßt. — Und hier erscheint die Morgenröthe, die uns den Aufgang der Gottheit verkündet.

§. 80.

Aber diese Lehre leistet dann doch der Religionsphilosophie auch im Wissenschaftlichen den wichtigsten Dienst; denn setzen wir Gott dem Absoluten gleich, so kann er keine Idee, kein Prinzip, kein Begriff, keine Potenz, wie wir sie integriren, mehr seyn. Das Absolute ist prädikatlos und duldet kein Bild und kein Gleichniß, nnd eben so auch keine Vernunftformel, so vielfach auch die Ordnung im Unendlichen seyn mag, die wir ihr beilegen. Es findet kein Prädikat mehr statt, in dem alles Menschliche nicht völlig verschwunden wäre; denn das Absolute hat alle niedere Werthe zernichtet, und wenn ich gleich annehme, daß es nur die Harmonie der Ideen seye, die die Spekulation in ihm erreiche, so ist es eben dadurch von allen Trübungen und Reflexen befreit und die urbildliche Seele erscheint in ihm in ihrer Reinheit und Klarheit. Umsonst werden wir für ein solches noch logische Prädikate suchen, es können uns nur diese noch bleiben, die das Ueberschwengliche und Unbegreifliche in sich aufnehmen, wie Allmacht, Allweißheit, Allgegenwart, Allwissenheit. — Alle diese sind nicht mehr logisch-begreiflich, und darum

sind es auch noch die allein-richtige und förderliche Werthe, die eine natürliche Theologie in sich aufnehmen kann. Alles dieß giebt uns die Lehre des Absoluten.

§. 81.

Keine der bisherigen wissenschaftlichen Methoden, selbst die Lehre vom Absoluten nicht, konnte das Problem lösen, welches zu lösen sie ausgegangen waren. Aber so viel war ersichtlich, daß sie sich insgesammt der Lösung annäherten, und daß jede derselben, und zwar in der Reihe, in der sie aufeinander folgten, immer einen Exponenten weiter entwickelte, aber ohne die Größe, die sie suchten, ganz zu erreichen. Die Aufgabe hat die Natur eines Zauberrings, der, wie wir nach ihm greifen, verschwindet, und doch seine magische Kraft in uns wirken läßt, sofern uns nicht gelüstet, ihn zu haschen. Welche Methode bleibt jetzt noch übrig? Die Natur aller Aufgaben ist dreifach:

1) Die Demonstration. Sie ist uns im Wissen und durchs Wissen gegeben; in sie fällt alles, was zu unserer disseitigen Bestimmung

gehört, sie reicht von den Elementen, in die wir mit unsern Sinnen wurzeln, bis zu den Prinzipien, die wir aus den Ideen empfangen. Nichts ist hier unmittelbar gewiß, sondern alles erschlossen in einer nothwendigen Gliederkette, wovon immer ein Glied das andere bedingt; dafür ist uns aber auch in diesem Gebiete nichts verborgen.

2) Das Postulat. Es hat zwar jedes besondere Wissen sein Postulat oder seinen Gränzbegriff, über welchen es nicht hinaus kann, und innerhalb dessen keine Deduction von ihm möglich ist. Aber dieser Gränzbegriff verschwindet wieder in einem höhern Gebiete und wird daselbst wieder Mittelbegriff, und diese Unterordnung der Begriffe geht fort bis zum Absoluten, und dieß ist nun wohl auch das einzige Postulat, das die Philosophie hat. Dieses Postulat kann keine Wissenschaft erreichen; dann könnte es gewußt werden, so würden wir nicht ermangeln, Definitionen von ihm zu geben und das Genus aufzeigen, zu welchem es gehört, so wie seine spezifische Differenz angeben. Aber dann

hörte es unfehlbar auf, absolut zu seyn. Dieses Postulat ist daher durch ein bloßes Schauen der Seele gesetzt und enthält gar nichts anders als das A = A zwischen dem Urbild der Seele und ihrem Abbild.

3) Die Offenbarung. Was durch Offenbarung gegeben ist, darf nicht erschlossen noch postulirt werden, es ist unmittelbar-gewiß und keiner Dialectik der Vernunft mehr ausgesetzt. Es ist ein fremdes Licht, das von oben in die Seele fällt, und das der Glaube empfängt. Durch die Offenbarung ist uns eine andere Welt geöffnet, als die disseitige, aber dahin begleitet uns kein Wissen und kein Schauen.

§. 82.

Und nun entsteht die wichtige Frage: Kann jenes in allen Beweisen wiederkehrende Problem, ob der Idee von Gott auch eine von der Idee unabhängige Existenz korrespondire, worinn uns keiner der bisherigen Beweise befriedigte, nicht durch die Natur des Glaubens gelöst werden? Wir sahen, daß dem Wissen keine Transcendenz vergönnt

war, es kann nicht über seinen idealen Kreiß hinaus und alles, was es da findet, sind nur Dinge, die zu seiner disseitigen Bestimmung gehören. Dem Schauen ist zwar auch keine Transcendenz gestattet, aber es liegt auf dem Uebergang, den das Disseits in das Jenseits bildet, und ist das Band beider. Wenn nun diese Beide nichts leisteten, so dürfen wir wohl den Versuch wagen, ob der Glaube nicht eine solche Transcendenz in seiner Natur habe, und ob nicht durch ihn jenes Problem völlig gelöst werde? Und an diesen Versuch gehen wir jetzt.

Beweis der Existenz Gottes aus der Natur des Glaubens und der Offenbarung.

§. 83.

Zuerst die Frage, die vor der Hand unsere Aufmerksamkeit lenken soll: Wie kommt es, daß wir in allen bisherigen Beweisen nie das Prädikat „Heilig" für Gott in einer Schlußfolge gefunden haben? Wir fanden dieß weder im moralischen und historisch-philosophischen Beweis noch in der Lehre des Absoluten, weder im Wissen noch im Schauen. Vermuthlich deswegen, weil dieß Prädikat nur aus dem Glauben

stammt, und durch die Transcendenz, die im Glauben liegt, gegeben ist. Dieß Prädikat ist das reinste, vortrefflichste und erhabenste, was zugleich alles Wissen übersteigt und alles Menschliche ausschließt. Wir können bei allen andern Prädikaten, die wir Gott beilegen, immer noch den ins Unendliche verkleinerten Maasstab in uns selbst aufsuchen, wie z. B. Macht, Weißheit, Güte, welche in die Allheit erhoben als Allmacht, Allweißheit, Allgüte zu göttlichen Prädikaten gewählt werden, und darinn ist wenigstens der Anthropomorphismus nicht ganz zu entfernen, aber das Prädikat der Heiligkeit ist auch nicht in einem Minimum uns beizulegen und schließt allen Anthropomorphismus aus. Denn — wie könnte dem Menschen auch nur in einer einzigen Handlung Unfehlbarkeit und Heiligkeit des Willens zugeschrieben werden?

§. 84.

Um uns vorläufig in dem Gebiete der Religion zu orientiren, wollen wir die Sprache des Herzens und diese des Verstandes einander gegenüberstellen.

Sprache des Herzens.

Das Herz ist friedlich, versöhnlich und liebend, und nähert sich schon von selbst dem Glauben und der Religion. In ihm wurzeln alle jene Pflichten, welche den innersten Gottesdienst in uns begründen, wie Reue, Buße und Bekehrung der Sünden, Demuth, Zuversicht, Gottesfurcht, und dazu bedarf es keines Systems, keines Wissens aus dem Verstande. Die ursprüngliche Einfalt, Unschuld und Reinheit des Glaubens ruht in dem Herzen, der Verstand hingegen für sich egoistisch und anmaßend, stiftet Sekten, Zwist nnd Uneinigkeit, reizt zuletzt zum Fanatismus auf, und macht selbst die Christen zu Barbaren. Denn — wo das System und die Autorität des Verstandes in religiösen Dingen zur Hauptsache gemacht wird, da verliert sich die Reinheit des Glaubens unter den Formen des Kultus und seine himmlische Abkunft, die in allen Völkern und in allen Zeitaltern die nemliche ist, wird völlig mißkannt. Die Religion, wenn sie von allem System befreit wird, ist das allgemeine Band, das alle Menschen mit gleicher Liebe umschlingt, und das Leben der Erde an den Himmel knüpft. In ihr blühen unsere schönste

Hoffnungen auf, und der Glaube macht dieß kurze Scheinleben erträglich durch die Aussicht auf ein besseres. Für den Glauben gehen die Herrlichkeiten der Welt unter und die Heroën der Erde erscheinen nur wie Luftmeteore, — die mit Glanz in die nächtliche Finsterniß fallen. Das Vertrauen auf Gott weckt auch zur Tugend und macht den Kranz, den wir der Liebe und Freundschaft flechten, unverwelklich. Und wo ist dann die Andacht, das Höchste, wozu die Religion uns erziehen kann, ist sie im Herzen oder Verstande? Die wahre Andacht ist ohne Sprache und Bilder, und wir können an den Altar Gottes keine Worte bringen, sondern nur ein reines Herz voll Liebe und Ergebenheit. Der Glaube ist zugleich das allgemeine Gut, wovon ein Jeder unter dem Volke sich einen gleichen Antheil hinwegnimmt, und da er die verschiedensten Naturen, Anlagen und Schicksale der Menschen vollkommen ausgleicht, so ist er auch das Einzig Beharrliche, was keinen Wechsel duldet, was jeder in seinem Busen bewahret, was im Genusse nie erstirbt und in seinen Früchten unendlich ist. Die Systeme hingegen, die positive Formen, in welchen der Verstand sich geltend machen will, sind kein

allgemeines Gut der Menschheit. Sie sind bald besser, bald schlechter, je nachdem der Kulturgrad der Menschheit ihre Kapazität für Spekulation und Wissenschaft mehr oder weniger entwickelt hat. Diese Ungleichheit berührt das Herz nicht; der fromme Mann fragt nichts darnach, er übt jene religiöse Tugenden, von einem innern Drange aufgefordert, aus, und hat eine moralische Gewißheit, in und mit Gott zu leben, die alle spekulative Gewißheit der Vernunft weit übersteigt.

Das gläubige Herz wird zum Verstande sagen: Was gibst du dir so viel Mühe, mir etwas vorzudemonstriren, Gründe und Gegengründe abzuwägen? diese Mühe kannst du sparen; was ich so warm und lebendig in meinem Gefühl habe, wie jene religiöse Pflichten und Tugenden, was mein ganzes Wesen erfüllt, wie die gottgeweihte Andacht, dazu brauche ich deine Schlüsse nicht mehr. Ahnen kannst du nur das Allgegenwärtige und Allwissende, niederknien und anbeten das Heilige und menschlichen Augen Verborgene; wie du es mit dem Begriffe berührst und messen willst, so hört es auf, heilig zu seyn und wird profan, wie die irrdischen Dinge. Wohin führen

dich alle deine künstliche Beweise? — Doch nur dahin, um dem Zweifel und dem Streite einen großen Kampfplatz zu öffnen, nie aber dahin, wo die Offenbarung Gottes liegt, und aller Streit durch den Glauben besänftigt wird. Meine Stimme ist zwar eine leise Stimme, wie ein vom Hauche bewegtes Blatt, die leicht vom Gewühle der Welt, leicht vom Geräusche der Waffen und Helden übertäubt wird, aber die, wenn sie gehört wird, auch mächtig und mit Schauer die Seele ergreift, und dann in einem Nu alle die Zweifel löst, welche du mit ersinnlicher Mühe zusammengeklaubt und in Prachtsystemen zur Bewunderung des Scharfsinns der Welt hingestellt hast. Dieß die Sprache des Herzens.

Sprache des Verstandes.

§. 85.

Wir müssen auch den Verstand vernehmen, er hat auch seine Stimme in diesen Angelegenheiten. Er wird ohne Zweifel sagen: Alles dieß lasse sich wohl hören, aber für das Wissenschaftliche der Sache sey dadurch nichts gewonnen. Der Glaube sey doch

nur ein Nothbehelf für das Nichtwissen. Es sey immer besser, etwas gewiß zu wissen, als es bloß zu glauben. Das Licht der Religion müsse sich mit dem Licht der Vernunft vereinigen, und nur dann erhalte man das Wahre. Das bloße Fürwahrhalten gehe alsdann in Evidenz über. Der blinde Glaube sey ein schwacher Glaube, der vernünftige nur und der durch alle die Beweise vom Daseyn Gottes unterstützte Glaube seye der starke. Etwas müsse man doch bei Gott denken, Prädikate müsse er doch haben, sonst könnten wir uns seiner Hoheit und Herrlichkeit nicht versichern, und Er würde nur wie ein anderes Etwas unter die unbekannte Größen fallen. Die Erkenntniß müsse den Glauben aufhellen, wenn für die Religion etwas Gutes und Ersprießliches herauskommen solle. Den Glauben in ein Wissen verwandeln, sey die höchste Tendenz einer Religionslehre. Jene unerklärliche Ahnungen, jene dunkle Gefühle, jene Mystik der Bilder müssen endlich doch der klaren Anschauung weichen, wohin uns die Spekulation erheben werde. Die innere Religion des Herzens, wie alle jene religiöse Tugenden, seye zwar vortrefflich, aber man müsse doch eine Methode ha-

ben, den Menschen dafür zu beleben, und diese Methode müsse eine allgemein-mittheilbare seyn, und könne der Begriffe und positiven Sätze auf keine Weise entbehren. Gerade die Kunst, das Herz für die Religion zu gewinnen, müsse man dem Verstand und dem System einräumen, und somit müsse das Wissen dem Glauben vorausgehen, und wenn es möglich ist, sich selbst an seine Stelle setzen. So lautet die Sprache des Verstandes.

Vergleichung.

§. 86.

Wenn wir die Sprache des Herzens und diese des Verstandes oder bestimmter, wenn wir die Lehre des Glaubens an Gott und die Lehre der Erkenntniß Gottes einander gegenüberstellen, so werden die stärkste Gegensätze folgenden Ausdruck gestatten:

Der Verstand behauptet: Der Glaube müsse in ein Wissen verwandelt werden.

Das Herz behauptet: Das Wissen müsse in Glauben verwandelt werden.

Welchem Satz sollen wir den Primat zuerkennen? Jeder Satz hat sein Wahres und sein Falsches, und es kommt darauf an, daß wir beides genau absondern.

Wenn der Verstand behauptet, der Glaube könne und müsse in ein Wissen verwandelt werden, so tritt er hier mit einer Anmaßung auf, deren Erfüllung weit über seinen Kräften liegt. Es wurde bei allen den Beweisen für die Existenz Gottes hinreichend gezeigt, daß keine Transcendenz von unserm idealen Kreise aus auf Gott statt finde, daß die der Idee zugehörige Existenz für immer problematisch bleiben müsse, ohne dabei den Nutzen zu verkennen, den jene durch Philosophie erhellte Richtungen in uns für die Religion haben müssen. Es wurde ferner in der Lehre des Absoluten gezeigt, daß es eine Gränze für das Wissen gebe, über welche hinaus eine völlige Prädikatlosigkeit entstehe; diese Gränze falle in die Identität der Seele selbst als eines Urbildes mit dem Absoluten als seines Abbildes, was nur noch durch ein Schauen gesetzt seyn könne.

Wenn wir daher auch noch von innen aufgefordert seyen, Werthe für Gott auszudrücken, so können

es nur solche seyn, die das Wissen und Begreifen völlig ausschließen und ins Ueberschwengliche gehen, und eben dadurch dem Gebiete des Glaubens näher rücken. Wenn auch das Wissen sich in immer höhere Regionen geschwungen habe und das, was es vormals nicht begriff, jetzt begreife und unter Gleichungen bringe, so sey dieß doch nur von dem immanenten Gebiete zu verstehen, wo allerdings noch viele Eroberungen gemacht werden können; aber es könne nie auf jenes Gebiet anwendbar seyn, das über die Seele selbst hinaus liege, wie die Gottheit. Denn auch die Formen von Unendlich, vom All und vom Eins liegen nicht über die urbildliche Seele hinaus, sondern in ihr, und können eben daher die Natur der Gottheit auf keine Weise ergründen, am wenigsten aber können die Prädikate einer absoluten Indifferenz, einer Selbstaffirmation, Selbstobjectivirung, wodurch Gott in eine Konstruction genommen würde, ihm beigelegt werden, weil die Methode einer solchen Konstruction nur von uns entlehnt und übertragen seyn könne.

Und somit ist der Irrthum des Verstandes nicht

zu verkennen in der Behauptung, „daß der Glaube in ein Wissen zu verwandeln seye.“

§. 87.

Aber dagegen hat auch der Verstand recht, wenn er eine äußere Religion von der innern unterscheidet, und auf jene seine Methode und sein System anwendet. Wir, die wir überall von den Elementen anfangen, um zum Prinzip aufzusteigen, müssen auch in Hinsicht der Religion eine Lehre haben, die uns den Weg zu jenem göttlichen Gestirne zeigt. Keinem ist vergönnt, ohne gereinigt und geläutert zu seyn, geradezu in das Heiligthum einzugehen. Seine Erkenntniß muß erhellt, sein Gefühl veredelt und sein Wille gereinigt werden. Dazu bedarf es einer allgemein-mittheilbaren Lehre, welche ein systematisches Verfahren erfordert. Aber der Verstand hat noch ein wichtigeres Geschäft, er muß die Prädikate, Werthe und Eigenschaften Gottes sichten und reinigen, damit sie nicht vom Niedern-Menschlichen befleckt werden. Wenn gleich der Verstand nicht im Stande ist, eine wahrhafte Erkenntniß Gottes zu geben, so ist doch sein Bemühen dadurch wichtig, daß

er von jenem allerhöchsten Wesen wenigstens alle diejenige Prädikate entfernt, die seiner Hoheit Abbruch thun würden. Die Existenz eines Gottes demonstriren vermag er nicht, aber dem geoffenbarten Gott seine Würde sichern, das vermag er. Und so ist es nun auch mit jeder positiven Form der Religion, sie muß in allgemein-mittheilbaren Sätzen an alle Menschen fortgepflanzt werden können, und dazu ist der Leitfaden der Begriffe am System unentbehrlich. Dieß ist die Erkenntniß Gottes, welche der Verstand sich zueignet. Das Volk muß an dem äußern Gottesdienst zum innern erzogen werden, und dazu bedarf es positiver Sätze, die, um allgemein verständlich zu werden, in Begriffe, Urtheile und Schlüsse gefaßt werden müssen. Je gereinigter nun diese positive Form ist, desto gewisser wird sie die innere Religion des Herzens erwecken und jene religiöse Tugenden beleben, die ihre Wurzel freilich nicht im Verstande haben, wovon aber doch der Verstand wenigstens das Unkraut ausrotten kann, damit jene göttliche Pflanzen gedeihen können. In dieser Ansicht liegt nicht nur die Rechtfertigung,

sondern auch die Nothwendigkeit der ganzen systematischen Theologie.

§. 88.

Wenn dagegen die Sprache des Herzens behauptet: Das Wissen müsse in Glauben verwandelt werden, so müssen wir auch hier das Zuläßige vom Unzuläßigen trennen. Das Herz hat recht, wenn es das Wesen der Religion in der unendlichen Fülle und Liebe Gottes zu finden glaubt, und nicht in den Begriffen, Sätzen und Beweisen, die der Verstand erfindet. Es hat recht, wenn es den Werth des innern Gottesdienstes, welcher in Ausübung jener religiösen Pflichten und Tugenden besteht, jedem äußern, in Gebräuchen, Ceremonien, positiven Sätzen, Traditionen, Auctoritäten bestehenden, vorzieht. Nur jene Andacht, in welcher der Mensch sein Herz zum Altar Gottes als Opfer bringt, hat einen wahrhaft-religiösen Werth. Jede Religion hat einen unerklärbaren, dem Wissen unerforschlichen Theil, in ihm liegt zugleich das Geheimste und Tiefste, es ist das Heilige, und in diesem wurzelt der ächte Mysticismus, — der aus einem religiösen

Schauen abstammt, und seine Befriedigung nur in einer geoffenbarten Religion findet. Das Herz hat recht, wenn es sich in diese geheime Tiefe flüchtet, die nur der Glaube noch (nicht das Wissen) uns öffnet. Hier liegt das Gebiet, wo der Verstand keine Einsprache mehr hat, und das Herz allein sich fortbildet zum reinern Gottesdienst. Dem ächten Mysticismus sind die Wunder Gottes keine Wunder, er schaut sie in einer höhern Ordnung als eben so natürliche Werke, wie es in irrdischen Dingen die Kräfte mit ihren Wirkungen sind. Das Wunder ist nichts anders, als die Abstralung einer überirrdischen Welt in die irrdische, die leuchtende Flamme des Genius, der über unserer Weltgeschichte schwebt. Wüßten wir die Ordnung und den Plan der höhern Welt, so würde uns das Wunder eben so natürlich erscheinen, als der wärmende Stral aus der Sonne. Dahin schaut der Mystiker, aber er vermag das, was er schaut, nur in dunkle Bilder zu hüllen, nur den leichtmißverstandenen Zeichen und Wörtern anzuvertrauen; und darum, weil das Bild und das Zeichen seiner Natur nach dunkel bleiben muß, brüstet sich der Verstand gegen die Mystik mit seiner Helle, aber es ist nur die

Helle des irrdischen Tages. Darinn hat das Herz recht, wenn es das heilige Dunkel, wohin uns nur der Glaube begleitet, vorzieht der Helle der irrdischen Sonne, die unser Wissen bescheint. So verhält sich die systematische Theologie zum ächten Mysticismus.

§. 89.

Dagegen ist es aber auch unzuläßig, wenn das Herz alles Wissen verschmäht und einem blinden Glauben sich ergibt. Soll der Glaube rein werden, so muß er sich von allem Wissen absondern, aber dieß ist nur möglich, insofern die Spekulation ihre eigene Gränze anerkennt; um diese aber zu finden, muß das ganze Gebiet der Spekulation durchloffen und bis zur Lehre des Absoluten erhoben werden. Ueber dieser Gränze liegt der Glaube, aber es ist dieß nun kein blinder Glaube, er ist der aus dem Siege über den Verstand und über das irrdische Wissen hervorgegangene Glaube, und eben darum auch hellsehender als alles Wissen. Will das Herz zu diesem Glauben gelangen, so muß es vorher den Verstand besiegt haben, und ebendaher darf es auch die Waffen desselben nicht verschmähen, sondern muß auf glei-

chem Boden seinen Gegner bekämpfen. Das Herz, das alle Beweise flieht, das, ohne zu prüfen, sich einem blinden Glauben in die Arme wirft, ist auch in Gefahr, im Drang der Gefühle selbst dem fanatischen Gottesdienst und dem Aberglauben seine Opfer zu bringen. In dieser Gefahr schwebt am meisten das Volk, das leicht sein Herz den fanatischen Priestern zur Beute hingibt. Darum hat die systematische Theologie einen so hohen Werth, daß sie zuerst die Lehre in ihren positiven Sätzen rein zu erhalten sucht, damit kein Mißbrauch in ihr und keine Unwürdigkeit entstehe, wozu das nicht prüfende Herz leicht verleitet werden kann. Klarheit des Verstandes wird die Reinheit des Herzens erwecken, und dann erst öffnet sich dem hellsehenden Glauben die Offenbarung Gottes, aus welchem der Verstand überwunden sich zurückzieht, und seines Nichtwissens bescheidet. So keimt der ächte Mysticismus aus der systematischen Theologie hervor, und dann erst kann der wahre Glaube das göttliche Werk vollenden. Der Mysticismus ist nicht wie eine systematische Lehre mittheilbar; denn eben, weil er im

Schauen wohnt, wo alle Bilder symbolisch werden, und in seeligen Gefühlen sich ausdrückt, die nicht übersetzbar sind, so kann er nur solche Herzen auf gleiche Weise ansprechen, die schon in ihrem Tone rein, und daher gleicher Stimmung fähig sind. Nur den wird er anregen, der auf gleiche Weise den Verstand durch den Glauben besiegt hat. Aber allgemein-mittheilbar ist er nicht, denn — wie könnte ich die unendliche Fülle und Liebe Gottes, die mein Herz ergreift, übertragen auf Andere, daß sie es auf gleiche Weise fühlen sollen. Es gibt daher kein anderes Medium der allgemeinen Mittheilung, als die systematische Theologie, die durch die Erkenntniß Gottes den Glauben hervorruft — und so durch die geläuterte Formen des äußern Gottesdienstes zum innern den Menschen fortbildet, der, wenn er einmal im lebendigen (nicht todten) im hellsehenden (nicht blinden) Glauben erwacht, die äußere Schaale von selbst abwirft und im reinsten Lichte der Gottheit zu Blüthen und Früchten reift.

§. 90.

Dieß ist die Vermittlung zwischen der Sprache

des Verstandes und der Sprache des Herzens, zwischen der systematischen Theologie und dem ächten Mysticismus, zwischen jenen Sätzen: der Glaube müsse in ein Wissen, — oder das Wissen müsse in Glauben verwandelt werden. Streng genommen ist nur der letztere Satz wahr, aber unter der Bedingung, daß das Wissen nur insofern ausgeschlossen werde, als es sich selbst für unzureichend erkennt, und sich freiwillig aufgibt, und dieß kann der Fall nur in demjenigen Menschen seyn, der alle Beweise mit kritischem Scharfsinn geprüft, aber in keinem den Anker der Hoffnung gefunden hat.

§. 91.

In der bisherigen Darstellung haben wir uns in dem Gebiet der Religionsphilosophie einigermaßen orientirt, und die Gegensätze kennen gelernt, welche die Sprache des Herzens und des Verstandes durch Wissen und Glauben setzt, aber wir müssen nun auch zusehen, ob nicht Facta vorhanden sind, die der Religion zu statten kommen, und auf welche die Religionsphilosophie sich stützen kann. Ich unterscheide hier vier solcher Facta, 1) das psychische Factum,

2) das moralische, 3) das historische, 4) das pnevmatische.

§. 92.

Psychisches Factum.

Wenn wir die Functionen und die Vermögen der Seele betrachten, so finden wir in ihrer Dignität einen auffallenden Unterschied. Einige konstituiren die Elementarbasis aller Erfahrung, Andere bilden diese Erfahrung fort bis zur Idee, beide zusammen füllen unsere disseitige Bestimmung im Denken, Fühlen und Wollen aus, und geben uns die immanente Prinzipien für alle Gebiete des Wissens. Aber es gibt in der Seele noch eine Reihe von Vermögen und Functionen, und zwar die höchste und vortrefflichste, die von einer disseitigen Bestimmung ganz abgekehrt scheint, dafür aber sich dem Jenseits und einer ewigen Bestimmung zuwendet, und diese Vermögen heißen: Gewissen, Schauen und Glauben. Wer wollte läugnen, daß diese Vermögen nicht eben so sichere Facta selbst der empirischen Psychologie seyen, als Denken, Fühlen und Wollen, und überhaupt alle andere Functionen der Seele!

Gewissen.

§. 93.

Im Gewissen erscheint der Mensch als Doppelwesen, die Sünde begehend und dann sich selbst die Buße auflegend, Unrecht ausübend und auch wieder gut machend, Verbrecher und Ankläger zugleich, Kläger und Richter zugleich; aber in seinem innersten Grunde weißt es uns auf eine göttliche Strafgerechtigkeit hin, und nur in dieser Beziehung sprechen wir von einem guten, ruhigen, tröstenden Gewissen, und von einem bösen, unruhigen und verzweifelnden Gewissen. Sich selbst kann der Mensch nicht entfliehen, und der geheime Verbrecher fürchtet, je weniger ihm sein Recht vom menschlichen Richter angethan wird, um so sicherer das höhere Gericht. Wenn auch der Mensch alle seine schlechte Handlungen zu beschönigen weiß durch Subtilitäten, die der Verstand ihm vorhält, sich selbst kann er nicht täuschen, seine Absicht stellt sich ihm im reinen Spiegel dar, und alle die dialectische Künste des Verstandes sind in einem Nu verweht. Das Gewissen erinnert uns an eine höhere Verantwortlichkeit. Es ist irrig zu sagen, dieser oder jener Mensch habe kein Gewissen, man kann nur

sagen, sein Gewissen schlafe, es sey übertäubt vom Sinnengewühle, von den Schmeicheleien, Zerstreuungen und Vorspiegelungen, die den Menschen nie zur Einkehr in sich selbst kommen lassen. Laßt nur die Zeit kommen, welche mit Ungestümm anklopft und die Trauerboten, die den Tod verkündigen, dann ist der Rausch bald verweht und der Mensch erschrickt vor dem entstellten Bilde seines Gewissens. Allerdings richtet sich das Gewissen nach dem Maas, das der Mensch durch Erziehung, Lehre und Umgebung in der Einsicht des Guten und Bösen sich erworben hat, und der Eine mag mit seinen Pflichten noch vereinbarlich finden, worüber der Andere sich schon Vorwürfe macht, aber darinn besteht blos seine Form, unter der es erscheint; sein Wesen besteht in jenem unerklärlichen Zuge ins Ewige und in dem stets wiederkehrenden Gedanken, daß die Wirkungen unserer Handlungen auch noch über die zeitliche Existenz hinaus fortdauern können. Das allsehende Auge eines höhern Richters hält das Gewissen uns vor. Man sage nicht, daß Religion solche Lärm- und Schreckgestalten auch erfinden konnte, um sich des Gehorsams der Menschen in anderer Hinsicht zu ver-

sichern. Ich werde immer dabei fragen, woher das Vermögen, über das Leben hinaus zu schauen und eine höhere Verantwortlichkeit zu setzen. Verdammniß und Hölle und alle ewige Strafen mögen der positiven Form einer Religion sich anpassen, aber es ist hier davon die Rede, wie überhaupt ein unsichtbares Gericht gefürchtet werden könne, ohne ein Vermögen in der Seele vorauszusetzen, das uns über eine diesseitige Bestimmung hinausführe. Ich bleibe hier blos bei der genetischen Ableitung des Factums stehen, ohne zu bestimmen, unter welcher Gestalt es in der Wirklichkeit erscheine, und dieß führt uns untrüglich auf die Annahme eines dem Menschen eingebornen Gewissens.

Schauen.

§. 94.

Daß die Gränze des Wissens nicht wieder gewußt werden könne, wird jedem klar seyn. Wenn daher ein Absolutes in uns vorkommt, so kann es nicht durch ein Wissen gesetzt seyn, es muß eine höhere Function der Seele uns Kunde davon geben, und diese höhere Function nenne ich mit Fichte und

Schelling ein Schauen. Es ist ein Schauen des identischen Lichtes ohne differente Objecte, wo hingegen das Wissen nur die Objecte erkennt, die von jenem Licht beschienen sind. Wenn das Wissen immer nur die immanente Prinzipien einer disseitigen Welt und Bestimmung des Menschen uns bieten kann, so fällt hingegen das Schauen auf den Uebergang des Disseits in ein Jenseits und öffnet uns insofern eine doppelte Welt. Es ist die höchste Function der Seele für das Disseits und zugleich die Elementarfunction für das Jenseits. In der letztern Hinsicht geht aus ihr der ächte Mysticismus hervor mit der unendlichen Fülle und Liebe Gottes. Es ist das Reich der Gnade und der Erleuchtung, was uns in diesem Schauen geöffnet wird, und in ihm keimt und entwickelt sich die prophetische Sehergabe der wahrhaft frommen und tugendhaften Männer.

Uns, die wir in Vernunftprinzipien, die das bisgen Wissen unserer irrdischen Bestimmung reguliren, allen Werth setzen, müssen die Metamorphosen höherer Naturen nur wie Phantasiegebilde erscheinen, und doch, wer möchte wohl behaupten, daß über der Organisation eines Erdenbewohners keine höhere mehr

stehe? Wenn der Seele im Schauen ihr universelles Leben aufgeht, dann entsteht eine heilige Poesie, und diese ist die ächte Mystik. Sie sucht jetzt Unsterbliches in sterbliche Worte zu kleiden, es will ihr nicht gelingen, und doch schaut sie ein überirrdisches Reich, wovon das Irrdische nur eine Abschattung ist. Jede Religion hat ihr Geheimes, Wunderbares, den profanen Augen tief Verborgenes und Heiliges. Woher der Schauer der Seele an heiliger Stätte, woher die Scheue vor einem allgegenwärtigen Auge, woher das Versunkenseyn in Andacht und der himmlische Erguß des Herzens in fromme Gebete, woher die Innbrunst des Dankes und Flehens? Alles dieß ist Factum und ich frage jetzt — woher stammt es? Es muß doch ein Vermögen und eine Function in der Seele dafür geben. Und dieß ist das Schauen.

Glaube.

§. 95.

Man hat den Glauben mit dem Meynen, auch mit dem Fürwahrhalten verwechselt, was zu großen Mißverständnissen Veranlassung gab. Das Meynen ist auch ein Wissen, aber ein unvollständiges

entweder aus Mangel der Facta oder aus Mangel der Einsicht. Ebenso fällt das Fürwahrhalten in ein solches Gebiet, wo die Gründe und Gegengründe gegeneinander abgewogen werden, nemlich im Gebiete der Begriffe, Urtheile und Schlüsse. Mit diesem Gebiete hat der Glaube gar nichts gemein, sein Blick ist himmelwärts gerichtet, und er sucht den Menschen gerade in jene Region zu erheben, wo alles Meynen und Fürwahrhalten aufhört, dagegen Alles unmittelbargewiß durch die Offenbarung Gottes gegeben ist. Hier ist vom Glauben als einer der Seele eingepflanzten Function die Rede, und wer wollte dieses Factum läugnen? Gehen wir alle Functionen der Seele, die uns die Psychologie darbietet, einzeln durch, so finden wir in keiner das Wunderbare, was uns der religiöse Glaube gibt, und nie hätte er aus der Analyse derselben oder ihrer Synthese hervorgehen können. Seine Richtung ist der Richtung aller übrigen völlig entgegengesetzt, und daher ist seine Natur Transcendenz und nicht mehr wie in dem Gebiete des Denkens, Fühlens und Wollens bloße Immanenz. Der Glaube ist demnach nicht nur ein völlig eigenthümlicher Exponent der

Seele, sondern zugleich auch ihr höchster. Wenn die Ideen als Urbilder der Seele, wie die reine Psychologie erweißt, Ordnungen des Uniendlichen darstellen, so hält der Glaube die Ordnung des Ewigen. Der Glaube ist nicht etwa ein Produkt aus den übrigen Seelenkräften, sondern eine eigenthümliche der Seele eingepflanzte Function. Denn alle jene andere Kräfte, die nur das Zeitliche und Irrdische in uns besorgen, vermöchten uns nie das Ewige zu geben, wie er. Man könnte hier, wie bei dem Gewissen, einwenden: „Warum denn der Glaube seine ewige Kraft nicht in jedem Menschen offenbare, wenn er der Seele als Vermögen eingeboren ist?" Ich antworte: Darum, weil er durch den Gegenzug ins Zeitliche und Vergängliche völlig überwältigt seyn kann. Wie dieß so komme, das erfordert eine eigene Diskussion, die nicht hieher gehört. So viel ist gewiß, daß der Glaube an Gott und Unsterblichkeit ein sicheres Factum ist, das schon die empirische Psychologie als Phänomen in sich aufnimmt.

§. 96.

Auf diesen drei Vermögen: Gewissen,

Schauen und Glauben, beruht die Religion, und wären diese Functionen nicht der Seele eingepflanzt, so würde es auch keine Religion geben. Wie es ein Gebiet der Erkenntniß, des Gefühls und des Willens gibt, wovon jedes auf eigenthümlichen Vermögen der Seele beruht, so gibt es auch ein Gebiet des Glaubens — und eigenthümliche Vermögen desselben. Auf diesen allein beruht die Transcendenz in ein jenseitiges Leben und die Offenbarung Gottes; Und darum liegt in ihnen auch die Urkunde der Gottheit.

Moralisches Factum.

§. 97.

Die Tugend findet ihre Belohnung in sich selbst, sagt die Ethik, aber diese Belohnung ist im Grunde nur das Vorgefühl eines seeligen Lebens. Wir vernehmen, wenn wir tugendhaft leben, eine innere Stimme göttlicher Verheißungen, die eine Zuversicht in uns erzeugen, die über alle Beweise geht. Was ist also das Wunderbare in uns, was keine Bestimmung des Menschen im Diesseits als ganz erfüllt und vollendet uns darstellt und auf ein Jenseits hinüber-

weißt? Was wäre die Tugend ohne den Trost der Religion? — Ein glänzendes Schattenlicht, das mit dem Untersinken der Sonne auch sein ganzes Wesen verlöre und verschwände. Was wäre das Leben der Liebe, wenn der Kranz, den wir ihr flechten, nicht unverwelklich und ewig wäre? Was wäre das Verdienst, das der Mensch mit freier Kraft und in stetem Kampfe im Guten erstrebt, wenn ihm seine Kronen fehlten? Die Ethik zeigt uns, daß der Weg der Tugend enge und steil, der Weg des Lasters eine breite, gebahnte Heerstraße ist. Warum sollen wir für die kurze Zeit die beschwerliche Reise uns wählen, — um nur alsdann in der Idee zu genießen, während uns die ergötzliche Reise unten im Thale jeden Augenblick mit wirklichem Genuß zu sättigen verspricht? Aber so ist es nicht; wir fühlen in uns die Bewunderung der Tugend und die Verachtung des Lasters; und das große Mißverhältniß der Glückseeligkeit mit der Tugend, das wir hier erblicken, weißt uns auf ein höheres Leben zurück. Es erzeugt sich für den, der tugendhaft lebt, eine subjective Gewißheit von Gott und Unsterblichkeit, welche über alle Skepsis erhaben ist. — Und diese Gewißheit ist Factum.

Historisches Factum.

§. 98.

Religion finden wir in der Urzeit; die älteste Sagen, die bis in eine Fabelwelt hinaufreichen, beschenken uns mit religiösen Mythen. Unsere Bibel fängt damit an, und mehr oder weniger sprechen die älteste Urkunden von Göttern. Wir fragen billig, woher dieser Glaube und diese Religion zu einer Zeit, wo Sitten und Verfassungen, Künste und Wissenschaften noch ungekannt waren. Dort in der Wiege der Menschheit steht der Glaube mit dem Wissen in dem schneidendsten Gegensatz. Bei jenen Völkern gieng der Glaube nicht aus dem Wissen hervor. Noch, ehe sie das Sichtbare gemessen hatten, war ihnen das Unsichtbare heilig geworden. Warum legen wir auf diesen kindlichen, nicht aus Beweisen und Vernunftschlüssen hervorgegangenen Glauben kein Gewicht, wenn von einer Offenbarung Gottes die Rede ist? Scheint es nicht, sagt Johannes v. Müller, als ob die älteste und noch unmündige Völker ihren ersten Unterricht von einem höhern Wesen empfangen hätten? Es war die Unschuld des Glaubens im reinen unverdorbenen Na-

turkinde herzlich und einfach. Erst später, als der Verstand für sich anmaßend und egoistisch über den kindlichen Glauben hinaufwuchs, fiengen die Menschen an, mit ihrem Maaß das Göttliche zu messen, aber da das Maaß zu kurz war, so suchten sie das Göttliche herabzuziehen ins Irdische, und nun erst fieng der Götzendienst an.

Noch bedeutender aber werden die historische Facta, die wir als besondere Anstalten Gottes betrachten müssen, wie das Juden- und Christenthum. Wenn wir die Menschheit von ihren Elementen an sich entwickeln lassen, so wird sie sich an jenen Richtungen, die ich früher aufzeigte, fortbilden. So sahen wir die Wilde der Südsee, als ihre Inseln entdeckt wurden, noch in der niedern Form der Naturvergötterung, die Mexikaner und Peruaner im Sonnen- und Sternendienst begriffen. Eine Menge anderer Völker leben im Fetischglauben, und beten selbgemachte Götzen an. Die Form des Gottesdienstes richtet sich hier nach dem Grade der Kultur, den die Völker allmählich erreichen. Aber die Frage ist, würde diese Fortbildung sich selbst überlassen, wohl auch allen den Störungen

gewachsen seyn, durch welche das freie Spiel der menschlichen Kräfte sie unterbricht. Ich sage — Nein! Das Heilige ist beschützt durch einen höhern Genius. Denn — wenn die Menschheit den Aufblick verliert, so verkehrt sich der Glaube mit beschleunigender Kraft, und sie fällt ab vom Ewigen, und kann aus sich selbst die rechte Bahn nicht mehr finden — und darum treffen wir auch in der Weltgeschichte die besondere Anstalten Gottes, die Menschen zu erleuchten und zu begnadigen. Wer möchte diese historische Facta läugnen?

Pneumatisches Factum.

§. 99.

Gibt es nicht eine höhere Geistergemeinschaft, die sich der unsrigen mittheilt? Wir würden allerdings manches gleichgültig überhören dürfen, was man uns von den Ahnungen, Visionen, Schutzgeistern, Engeln, Dämonen erzählt, wenn uns nicht Andeutungen, die in unserer Natur liegen, darauf zurückführten. Nur eine einzige Frage: Sollen wir etwa unsere Organisation, die uns jeden Augenblick an so viele Unvollkommenheiten erinnert, für

die beste halten? Sollen wir diese Form des abbildlichen Lebens unserer Seele für die reinste und vollkommenste halten? Dieß wird wohl niemand im Ernste behaupten. Wir dürfen ja nur uns eine höhere Organisation vorstellen mit abgestreifter Sinnlichkeit, so wird uns das, was zur Erscheinung der Dinge gehört, in einem ganz andern Lichte sich darstellen, als jetzt, wenn auch das Gesetz und das Wesen der Dinge das nemliche bleibt. Setzen wir einmal den Fall, daß wir nicht mehr durch den Brechungsapparat der verschiedenen Sinnen anschauen, sondern durch den Gemeinsinn selbst, der die höhere Einheit von allen übrigen ist, so wird die Dichtheit der Materie, ihre Lage und Entfernung kein Hinderniß mehr seyn. Wir werden alsdann die Dinge nicht nur anschauen, sondern auch durchschauen, so daß ihre Structur und ihre Kraft uns eben so klar wird, als jetzt ihre Oberfläche. Solche Ansichten mögen nur dem wunderbar vorkommen, der unsere gegenwärtige Organisation für die vollkommenste hält. Doch hier finden nur Andeutungen statt, die jedem, wie er es damit halten will, selbst überlassen bleiben. Es ist hier nur zu zeigen, daß die An-

nahme einer höhern Geisterwelt, die für die gegenwärtige Beschaffenheit unserer Sinnen unzugänglich und unsichtbar ist, keinen innern Widerspruch in sich enthalte, und daß wir jene Thatsachen aus den Capiteln der Ahnungen, Visionen, der Sympathien, nicht den Chimären gleichsetzen dürfen. Schon Plato hat sich manche Frage aufgeworfen, die nur durch Mythen zu beantworten sind, aber an sich einen hohen Sinn verrathen. Dahin gehören die Fragen: Was war die Seele vor ihrem Zeitleben, und was wird sie nach dem Tode seyn?

Vergleichung.

§. 100.

Wenn wir alle die Facta zusammennehmen, so weisen sie mehr oder weniger auf eine höhere Ordnung und auf ein höheres Wesen, überhaupt auf ein jenseitiges Leben mit dem Glauben an Gott und Unsterblichkeit.

Das psychische Factum setzt drey Vermögen, die nicht mehr immanent wirken, sondern ihrer Natur nach transcendent sind, auf ihnen beruht allein das religiöse Verhältniß der Menschen.

Das moralische Factum löst alle Mißverhältnisse zwischen Glückseligkeit und Tugend, die im menschlichen Leben statt finden, durch das feste Vertrauen auf die Gerechtigkeit und Güte Gottes, in eine Harmonie auf.

Das historische Factum weist uns auf den Unterricht eines höheren Wesens hin, in dem, was der Mensch nicht aus sich selbst hätte erfinden können. Es begründet dadurch einen göttlichen Plan mit allgemeinen und besondern Anstalten, durch welche sich Gott offenbare.

Das pnevmatische Factum läßt uns einen Blick in eine höhere Geisterwelt thun, und deutet zugleich, vielleicht nur unter ausserordentlichen Konstellationen, auf eine Gemeinschaft jener Geister mit den Menschen hin. Es erinnert uns zugleich an die Metamorphosen in aufsteigender Progression, in welcher die leiblichen Hüllen immer zärter, gleichsam ätherischer seyn, und die Gesetze des Lebens einen höhern Ausdruck erreichen werden.

Durch diese Facta ist die Befugniß gegründet, die Beschaffenheit aller bisherigen Beweise umzuändern, und in der Religionsphilosophie einen Gesichts-

punkt festzustellen, der von der Natur des Glaubens ausgeht.

Gesichtspunkt der Religionsphilosophie von der Natur des Glaubens aus betrachtet.

§. 101.

Die Ansicht des Glaubens ist noch in dem nemlichen Wahn befangen, wie ehemals die Ansicht unseres Sonnensystems. Vor mehreren hundert Jahren glaubten die Menschen noch, die Erde stehe still im Zentrum, und die Sonne sammt dem ganzen Sternenhimmel bewege sich jeden Tag um sie, als um eine feste Axe. Es war optische Täuschung, deren Ungereimtheit Jahrtausende unverrückt fortdauerte. Es kam auf den höchst einfachen Versuch an, wie der Himmel sich ausnehmen würde, wenn man eine Axendrehung der Erde annähme, und die Sonne feststellte, und nun fielen alle Ungereimtheiten weg, mit allen den künstlichen Knotenlinien, die man für die Ansicht der Wandelsterne erfunden hatte. Aber es war noch mehr gewonnen, die Sonne als das vortreflichere Gestirn wurde in ihre Würde eingesetzt; indem man sie als Regentin des Sonnensy-

stems in der Mitte ihrer Herrschaft erkannte; die Erde hingegen wurde in ihrer Abhängigkeit und Wandelbarkeit erkannt, und da sie nur im Dienste eines Höhern stand, auch ihr Stolz gedemüthigt. Erst mit dieser Ansicht konnte der schöne Mechanismus unseres Sonnensystems entdeckt werden, und seine Gesetze allmählig auf dem Wege der Kombination sich entwickeln.

So war auch noch vor nicht langer Zeit der Verstand in der intellectuellen Täuschung begriffen, daß er im Mittelpunkt sey, und die ganze Ideenwelt um seine Axe rotire. Er hatte durch seinen Schattenkegel sich das Licht der Ideen bedeckt, und schloß daraus, er sey größer als jene Sonne. Unsere neuere Philosophie hat diesen Wahn aufgedeckt und gezeigt, daß der Verstand nur auf dem Standpunkt der Besonderheit und Wandelbarkeit stehe, während die Ideen unveränderlich und beharrlich auf dem Standpunkt der Allheit sich befinden. Die intellectuelle Täuschung ist nun auch verschwunden, der Verstand sieht sich als Vasall eines höhern Gestirns, und will nun sein Maaß der Einheit nicht mehr anlegen, um die Allheit auszumessen, und dieser aufge-

deckte Wahn hat uns auch viele Vortheile gebracht; wir konstruiren jetzt aus einem höhern Mittelpunkte, aus der Sonne der Ideen, wo Alles sich in Harmonie auflöst, und jene künstliche Knotenlinien des Verstandes (Subtilitäten) sich in reine und einfache Proportionen verwandeln.

§. 102.

Aber ein Wahn steht noch — nemlich die Vernunfttäuschung über den Glauben. Das Wissen setzt sich auch in den Mittelpunkt und wähnt, der Glaube rotire um seine Axe, während der Glaube allein das unwandelbare ewige Gestirn setzt, gegen welches das unstete Wissen seine Richtung nimmt.

Was ist Vernunftglaube?

Wenn wir auch hiebei über die Frage hinwegsehen, wie diese beiden Pole denn in Verwandtschaft kommen, so liegt doch viel an der Frage, welchem das Uebergewicht zuerkannt werden soll. Ist das Wissen der Exponent und der Glaube blos Coëfficient, so wird der geläufige Satz gelten: Der Glaube sey der zum Wissen hinzugekom-

mene Beifall. Ist hingegen der Glaube der Exponent und das Wissen der Coëfficient, so wird der andere Satz gültig seyn: Das Wissen sey der zum Glauben hinzukommende Beifall. Diese beiden Sätze sind sehr wichtig in der Unterscheidung und mir scheint es, der gerade oder verkehrte Gang der ganzen systematischen Theologie hänge von der Wahl des einen oder andern Satzes ab. Das Wissen gibt uns, wie ich früher zeigte, kein Heiliges, aber der Glaube. Das Wissen gibt uns keine Offenbarung, aber der Glaube, und weil dieß das Höchste ist, so wollen wir auch den Glauben als die höchste Function der Seele setzen und versuchen, was daraus werde, wenn wir alles Andere nur wie niedere Faktoren betrachten.

§. 103.

Schelling hat den Satz: „Die urbildliche Seele ist eine Idee in Gott.“ Fragen wir nach, wie wir zu einem solchen Satz gelangen, so wird uns folgendes progressive Verhältniß Auskunft geben: Wie die Ideen z. B. Wahrheit, Schönheit in der urbildlichen Seele sind, so ist die

urbildliche Seele selbst wieder eine Idee in Gott. Es ist dieß allerdings eine schöne Proportion: Wie sich a (Idee): b (urbildliche Seele) verhält, so b: ∽ (Gott). Das erstere Verhältniß a: b ist ganz transcendental, und daher einer immanenten Erkenntniß fähig, weil die Faktoren sich noch im Wissen konstituiren, das letztere Verhältniß hingegen = b: ∽ ist ganz transcendent, und eben daher über unsere Spekulation erhaben. Woher nun die Befugniß, eine Hälfte einer transcendentalen Proportion durch die andere einer transcendenten zu ergänzen? Denn das letzte Glied ∽ = Gott ist mit den Erstern so sehr von allem Verhältniß entfernt, daß keine Vergleichung möglich ist. Gott ist ohne allen Vergleich, d. i. unvergleichbar, folglich kann er auch nicht als das letzte Glied einer Proportion erscheinen. Wie es sich nun mit dieser Proportion verhält, so verhält es sich durchaus mit allen Beweisen, die wir für die Existenz Gottes führen. Wir gehen vom Bekannten in uns aus, und suchen nach Art des Arithmetikers Gott als das unbekannte letzte Glied zu bestimmen, im Wahn, er seye blos das äußerste Glied einer fortgesetzten Progression von

uns aus. Dieser Irrthum ist in den frühern Sätzen hinreichend aufgewiesen, daß nemlich von der immanenten Idee der Seele keine Transcendenz auf ein Wesen statt finde, das unendlich über die Seele erhaben ist.

§. 104.

Aber nun entsteht die wichtigste aller Fragen: Wenn das Wissen über die Idee hinaus keine Gültigkeit hat, woher denn die hohe Gewißheit von Gott, woher der Ausspruch: Daß ein Gott seye? Woher die unnennbare Sehnsucht nach Gott? Woher das unnachlaßliche Streben, Prädikate für Ihn zu suchen? Woher die feste Zuversicht auf Ihn? Woher die Andacht, die unser ganzes Wesen ergreift? Woher das innbrünstige Gebet zu Gott? Würden wir wohl vor unserer eigenen Idee niederknieen und sie anbeten, wenn nicht die der Idee korrespondirende Existenz zur höchsten Gewißheit gebracht wäre? — Und sie ist es auch: Gott ist offenbar im Glauben. Mit diesem Satz kehrt sich die ganze Reihe der Beweise um, und es wird nun alles klar, was uns bisher dunkel war.

§. 105.

Was durch Offenbarung gegeben ist, kann weder demonstrirt noch postulirt werden, d. h. aus dem eigenen Vorrath der Kräfte, aus dem eigenen Schooße von Prinzipien und Ideen kann die Seele keine Norm erfinden, welche dem Wesen gleich käme, das jenseits der Seele liegt. Dieß Wesen wäre demnach gar nicht für die Seele vorhanden, wenn es sich ihr nicht selbst offenbarte, und diese Offenbarung geschieht durch die Function des Glaubens, welchen Gott der Seele einpflanzte. Der Glaube ist unter allen Vermögen der Seele das Einzige, dessen Natur eine wahrhafte Transcendenz ist, nicht sowohl auf productive Weise als ein Ueberschreiten der Seele, sondern auf rezeptive Weise, um das Licht, das jenseits der Seele leuchtet, nemlich das Göttliche, in sich zu empfangen. In diesem Satze ist die Trennungslinie zwischen Glauben und Wissen am schärfsten gezogen. Das Wissen konstruirt von den Elementen der Erfahrung an bis zum Prinzip hinauf, und dieß thut es vermöge der ihm innwohnenden Normen, Fundamentalsätze und Ideen; was es hier findet, kann es als Product der Spekulation setzen,

d. h. es kann dasselbe demonstriren oder postuliren. Der Glaube hingegen konstruirt nichts, er produzirt nichts, es ist ihm zu seiner Function weder Prinzip noch Idee gegeben; er empfängt nur, er nimmt blos auf, was ihm von oben gegeben ist. Aber dieß Gegebene ist das Jenseitige oder das göttliche Licht in der Offenbarung. Wie die Empfindung ein rezeptives Vermögen ist, das als unterstes Glied des geistigen Organismus in das Zeitliche und Irrdische einwurzelt, so ist der Glaube auch ein rezeptives Vermögen, das aber als oberstes Glied des geistigen Organismns in das Ewige und Heilige einwurzelt. Dieß ist die Natur der Transcendenz des Glaubens.

§. 106.

Was gewinnen wir damit? — Jetzt ist jene Brücke gebaut, die in allen bisherigen Beweisen fehlte, nemlich die Brücke zwischen der Idee und der ihr zugehörigen Existenz. Was das Wissen nicht vermochte, das vollendet der Glaube. Was das Wissen, das, wie wir es auch nehmen, doch nur das Formerzeugende ist, immer entbehren muß —

nemlich die Existenz an sich, das gibt uns der Glaube als das Unmittelbargewisseste, Offenbarste, was nicht mehr durch Begriffe, Prinzipien und Ideen vermittelt werden darf. Der Glaube allein sagt uns, daß nichts Gewisseres in und außer uns gesetzt werden könne, als die Existenz Gottes, und dieß darum, weil in dem, was sich selbst offenbart, und ebendaher weder demonstrirt noch postulirt werden darf, auch kein Irrthum mehr seyn kann. Aller Irrthum liegt in der Intelligenz, in den Begriffen, Urtheilen und Schlüssen. Die Gewißheit liegt im Glauben, der das göttliche Licht ohne Trübung in sich empfängt.

§. 107.

Und nun wird Alles klar. — Hat die Religionsphilosophie einmal die Schranke überwunden, die zwischen dem Wissen und Glauben liegt, so nimmt alles Uebrige an diesem Siege Theil. Was als Satz, als Beweis, als Factum in einer Religionsphilosophie vorkommt, ist das im Glauben Aufgenommene und am Wissen Fortgeleitete, und diese Mischung, welche von nun an alle die Verhältnisse des Sichtbaren zum Unsichtbaren, des Begreiflichen zum Unbe-

greiflichen, des Vergleichbaren zum Unvergleichbaren, mit einem Wort, des Irrdischen zum Heiligen in sich aufnimmt und ordnet, kann durch keinen Denkproceß mehr aufgehoben werden. Der Glaube, da er kein Wissen ist, leiht auch keine Prädikate aus, gibt keine Werthe und Eigenschaften, aber er setzt die Existenz eines Wesens = Gott und dieses Prädikatlose = Gott ist es, was die ganze Religion des Menschen und ihre Lehrerin, — die ganze Theologie von innen heraus beseelt und antreibt.

§. 108.

Ist dieses Prädikatlose X = Gott als unmittelbargewiß, durch Offenbarung im Glauben gesetzt, dann kommt der Drang oder die Sehnsucht des Wissens hinzu, Werthe, Eigenschaften, Prädikate oder Formeln dafür zu finden. Aber dieser Drang ist nur eine Folge von dem vorausgesetzten, seiner Existenz nach unmittelbargewißen X. Und es könnte wohl keinem Menschen einfallen, Gott zu beweisen, wenn Er nicht durch eigene Offenbarung im Glauben längst vorhergesetzt wäre. Daher auch der Wahn, der in allen Beweisen für die Existenz Gottes liegt. Sie

können nicht die Existenz beweisen, was schon Kant mit der festesten Konsequenz zeigte, sondern nur Werthe, Eigenschaften für jenes Wesen finden, was dem Wissen vom Glauben übergeben ist.

§. 109.

Es verhält sich hiebei gerade wie mit dem vierten Proportionalglied des Mathematikers etwa in der Formel: a : b = b : x. Die Existenz der unbekannten Größe wird als gewiß vorausgesetzt, und darüber wird auch kein Zweifel gestattet, aber der Werth der Größe ist unbekannt, und diesen nur sucht der Mathematiker zu bestimmen. Auf gleiche Weise verhält es sich mit Gott. Seine Existenz ist durch den Glauben gewiß und über allen Zweifel erhaben, aber sein Werth ist unbekannt, und diesen sucht das Wissen zu bestimmen, und zwar auch auf die nemliche Weise, indem es Gott als das letzte Glied mit den bekannten Werthen in eine Proportion bringt. Hierdurch wird aber nur der Werth der Existenz, nicht die Existenz an sich, gesetzt. Gehen wir alle die Beweise durch, welche für die Existenz Gottes geführt werden, so finden wir gleich, daß sie nur be-

stimmte Werthe setzen, aber zugleich problematisch lassen, ob zu diesem Werthe sich wohl auch ein existirendes Subject finde. So sind die Folgerungen auf einen Welturheber, Weltbaumeister, Weltseele, moralische Weltordnung, Vorsehung, allerrealstes Wesen, absolutnothwendiges Wesen nur verschiedene Werthe, die wir von den bekannten Werthen unserer Außen- und Innen-Welt auf das im Glauben gesetzte unbekannte X übertragen. Und auch die Methode des Uebertragens ist ohngefähr die nemliche, wie bei dem Mathematiker. Um das letzte Glied der Proportion in obigen Formen zu finden, multiplicirt der Mathematiker das Mittelglied mit sich selbst und dividirt es durch das Erste, wodurch der Werth von X bestimmt wird. Auf gleiche Weise verfährt der Philosoph, wenn er für das im Glauben gesetzte unbekannte X einen Werth sucht. Er geht von dem bekannten Menschlichen aus, steigert es in die Ideale, dividirt es durch das Zeitliche, und so erhält er für jenes X den Werth des Ewigen. Alle jene Beweise haben kein anderes Verfahren, und wäre nicht jenes seinem Wesen nach geoffenbarte aber seinen Eigenschaften nach unbekannte X im Glauben gesetzt, die

Beweise selbst wären ein bloßes Spiel unserer Ideen. So aber liegt ihnen eine wahre Proportion zum Grunde, weil sie von dem Licht des Glaubens beschienen ist; sie läßt sich in folgenden Ausdruck bringen:

$$\frac{1}{S^{S}} : S = S : S^{S}$$

In dieser Proportion ist das letzte Glied = dem Ewigen, und in ihm sind alle Werthe des Zeitlichen, Endlichen und Unendlichen völlig verschwunden, und wir können daher sagen: Alle Werthe, die sich dem letzten transcendenten Gliede nähern, werden zugleich die würdigeren Prädikate für Gott seyn.

§. 110.

Diese Prädikate liegen nun zwar über alles Menschliche hinaus, und geben in Ansehung unserer Erkenntniß das Positivste, Höchste und Vortreflichste, aber da sie dann doch nur die Transcendenz unserer eigenen Richtungen ausdrücken, so müssen wir es dahin gestellt seyn lassen, ob sie dem allerhöchsten Wesen auch angemessen sind. Es kommt hiebei auf den alten Satz zurück, den wir jeder möglichen An-

maßung entgegen halten können: Nemlich — wenn Gott haben will, daß diese Prädikate Ihm zukommen sollen, so werden sie es; wo nicht, so werden sie Ihm auch nicht zukommen. Hier ist es, wo der Glaube warnend uns zeigt, wir sollen uns in Demuth bescheiden, in Gottesfurcht verharren, und nicht vermessen seyn, um unsern Maaßstab, sey es auch auf transcendente Weise, auf Gott anzulegen. Hier ist es, wo das Verhältniß vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, des Erforschlichen zum Unerforschlichen, des Irdischen zum Heiligen ganz heraustritt und uns zeigt, daß wir doch eigentlich nichts wissen, und daß alle Philosophie sich demüthigen soll vor dem Glauben. Hier ist es, wo die Offenbarung Gottes allen Werth, das Demonstriren und Postuliren keinen Werth mehr hat — und hier sehen wir auch zugleich ein, daß nur das reine Herz als Opfer auf dem Altar Gott wohlgefällig seyn könne, nicht aber jenes Formelnwesen, womit sich der Verstand brüstet. Gewiß! Wäre es für die Religion nützlich gewesen, Christus, der Gottgesandte, hätte auch von Absolutheiten und Selbstaffirmationen gesprochen. So aber weist er uns nur auf den Vater

im Himmel hin, um die moralische Ueberzeugung in uns zu gründen, daß wir zum Gehorsam, Ergebung, Aufopferung verpflichtet seyen, und mit Vertrauen, Furcht und Liebe, wie Kinder ihrem Vater, folgen sollen. Dieß geht aus jenem Verhältniß hervor, wo der Glaube der Exponent wird, das Wissen sein verschwindender Coëfficient — und diese Religion ist mir die wahre.

§. 111.

All das Wissen, alle jene Proportionen, all das Formelnwesen, hat daher nur einen indirecten Nutzen. Es bewahrt uns vor niedern Ansichten, ohne die höchste uns zu geben, es reinigt und läutert die Formen unseres Gottesdienstes, ohne uns das Wesen zu geben. Es entfernt uns von Sabäismus, Fetischismus, Polytheismus, Pantheismus, Hylogoismus, aber ohne uns die wahre Religion zu geben, die nur im Glauben lebendig wird. Wozu alle die Prachtsysteme des Wissens jetzt noch, wo eine christliche Lehre so rein, so einfach und herzlich zu uns spricht? Eine Lehre, welche das Reich der Gnade, der Liebe und der Versöhnung uns öffnet,

und in welcher die einfachste Erkenntniß und die reinste Moral mit dem ächten Mystizismus sich verbindet? Ich möchte sagen: Gehet in die Unschuld und Einfalt der christlichen Lehre zurück, wo allein jene ächte Christentugenden Wurzel fassen und keimen, und mit heiliger Scheue im Herzen bewahrt werden. Werdet wieder Kinder des Glaubens. Denn auch die beste Konsequenz bringt nur Irrthum hinein; sie ladet den Verstand ein, das, was heilig bleiben soll, in die Sphäre der Begriffe herabzuziehen, und da wird, wie es auch kommen mag, der Geist dem Buchstaben aufgeopfert.

Und jene Einfalt wird auch wieder kommen. — Denn bald vollends hat die christliche Lehre ihre Feuerprobe bestanden, die ihr der Fanatismus und der Sektengeist zubereitete; und ihre Entzweiungsperiode neigt sich zum Versöhnungswerke. Denn dieses kann nicht eher gelingen, als bis dem Verstande alle seine Waffen, die er seit einem Jahrtausend im Kampfe übte, abgestumpft sind, und er überwunden sich dem Glauben gefangen gibt. In dem Versöhnungswerke wird der Glaube erst hellse-

hend, sobald der Verstand an seiner eigenen Gränze gefesselt liegt.

§. 112.

Durch das Licht der Offenbarung, das die Seele vermittelst der Function des Glaubens in sich aufnimmt, ist zugleich auch alles übrige erhellt, aber in getrübten und gebrochenen Stralen. Die erste Brechung scheidet die Ideen, sie widerstralen noch vom ursprünglichen Lichte und gehören zum Universalleben der Seele. Die zweite Brechung ist das Selbstbewußtseyn, und nun trennt sich im Individualleben der Seele das Subjective vom Objectiven, eine Innen- und Aussenwelt, wo das ursprüngliche Licht sich im Unendlichmannigfaltigen der Objecte verliert. So empfängt auch das Wissen seine Helle vom Glauben, und es ist getrieben, in der unendlichen Zersplitterung der Objecte wieder die Einheit aufzusuchen, von der Materie zur Form und von der Form zum Wesen zurückzukehren, und so vom Abbild aus sich wieder dem Urbild zu nähern, damit das Wahre, Schöne und Gute erkannt werde. In diesem Gebiete liegt die Immanenz der Prinzipien für das Wissen, und da vermag es auch alles durch

die ihm eingepflanzte Methoden klar und deutlich zu machen, es kann vor: oder rückwärts konstruiren, die Synthese oder Analyse wählen, d. h. es kann vom Prinzip ausgehen, und seine Producte in die Erfahrung niederlegen, oder von der Erfahrung ausgehen, und zu ihren Erscheinungen das angemessene Prinzip suchen. Im ganzen disseitigen Gebiete gebietet es ohne Widerrede, und die Philosophie wird vermittelst seiner Kraft die Lehrmeisterin aller Dinge. Allein — es ist nicht zufrieden damit, — es will seine immanente Werthe auch transcendent gebrauchen, und somit wagt es sich an die Beweise für die Existenz Gottes. Dieß ist ein Wahn. — Denn die Natur des Wissens setzt gar kein Ding seiner Existenz nach, sondern sucht blos die Werthe, Kräfte, Attribute für die Existenz zu bestimmen, d. h., alles Wissen ist in Hinsicht des Absoluten blos formal. Wenn gleich ein entdecktes Gesetz, ein konstituirtes Prinzip das Wesen der Erscheinungen repräsentirt, so wird dieß Gesetz und Prinzip doch wieder formal in Hinsicht des Absoluten, und so bleibt die Natur des Wissens vom Anfang bis zu einer Vollendung blos formal, und es muß für

dasselbe überall die zur Form gehörige Existenz an sich vorausgesetzt werden. Nun ist aber die Existenz an sich durch das Licht der Offenbarung gesetzt, das der Glaube empfängt, und erst jetzt kann es dem Wissen einfallen, seine Werthe und Attribute auf jenes unbekannte X zu übertragen. So läßt sich allein erklären, wie es möglich sey, daß das Wissen einen Versuch wage, über sich selbst hinaus zu konstruiren.

§. 113.

An das Licht der Offenbarung im Glauben schließt sich auch die Tugend an. Die Tugend will nicht mehr wissen, sondern handeln. Aber so rein auch diese Handlung aus einer Selbstgesetzgebung fließen mag, so liegt ihr doch zum Grunde, daß ihr letzter Endzweck göttliches Gebot seye. Die Tugend erhält ihre Stärke und ihre Zuversicht aus dem Glauben; denn nie würde der Zug in ein bloßes Ideal, wie die Tugend, der mit so viel Mühe und Anstrengung und einem steten innern Kampfe verbunden ist, es gegen den Zug in die Sinnlichkeit, die ihren bunten Teppich so reitzend vor uns ausbreitet, und jeden Augenblick so mühlos zum Ge-

nusse einladet, gewinnen, würde das Licht der Of-
fenbarung im Glauben nicht das Moment des Aus-
schlags geben. Daher rührt auch den, der tugend-
haft handelt, die subjective Gewißheit, daß ein
Gott sey, und daß diese Handlung ihm wohlgefäl-
lig seye. So wird das Handeln wie das Wissen
von dem Glauben erhellt und befestigt.

§. 114.

Und so ist es klar, woher den Menschen die
Gewißheit komme, daß sie nicht blos ihre eigene
Ideen anbeten, nicht blos vor ihren selbstgeschaffenen
Götzen niederknieen, wie die Philosophie leicht,
wenn sie nur ihr spekulatives Absolutes im Auge
hat, zu beweisen den Versuch machen könnte. Es
ist klar, woher es komme, daß die Menschen, wenn
sie in Gesinnung und That sündigen, eine Gottheit
zu beleidigen, und in Gebet und frommen Werken
ihr ein wohlgefälliges Opfer zu bringen glauben.
Es ist klar, woher dem Tugendhaften die moralische
Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes komme, und
warum die größte Energie der Ueberzeugung in den
Glauben falle, besonders, wenn er, wie bei den

Märtyrern, auf die Probe gesetzt wird. Nie wird die Ueberzeugung aus Begriffen eine solche Karakterstärke entwickeln, daß das Leben mit Freuden hingegeben wird. Es ist klar, daß das Wesen der Religion im lebendigen Glauben, und nicht in den äussern positiven Formen bestehe, welche sich jederzeit nach dem verschiedenen Grade der Verstandeskultur bequemen. Auch der Wilde der Südsee, der Guineaschwarze, der Rejang hat jene im Glauben unmittelbargesetzte Gewißheit eines Gottes, aber dieß Ueberschwengliche stellt sich ihm unter einer noch niedern und nicht geläuterten Form dar. In den Formen nur ist der Unterschied des Wissens, der Kultur und der Anlagen bemerklich, im Glauben sind sich alle gleich. Darum ist der Glaube auch das Allgemeingut der Menschheit von ihrer Wiege an bis zu ihrer Vollendung, während das Wissen unendlich viele Stufen hindurch geht.

§. 115.

Hieher fällt auch die hohe Bedeutung des Christenthums. In ihm beginnt die Form der Religion mit dem Wesen identisch zu werden, d. h.,

alle ihre Erkenntniß, die sie dem Wissen darbietet, ist so gestellt, daß sie auf die lebendige Glaubensquelle zurückführt. Dadurch wird allein der Glaube thätig, lebendig, praktisch und hellsehend. In allen niedern positiven Religionsformen ist zwar auch wie in der höchsten jenes unbekannte X im Glauben gesetzt, und es treibt auf gleiche Weise den Menschen an, ein höheres überschwengliches Wesen zu verehren und anzubeten. Aber in diesen noch nicht geläuterten Formen ist der Glaube leidend, blind und ohne das lebendige Prinzip der Moral. Eben darin liegt der hohe Vorzug der christlichen Lehre, daß sie das ins Unendliche fortbildende Element zum reinen, praktischen und hellsehenden Glauben enthält, zu einem Glauben, in welchem der Verstand sich selbst überwunden anerkennt. Es ist das Loos der Menschheit, daß sie sich an den Formen der Dinge zum Wesen derselben, von den Erscheinungen zum Prinzip derselben fortbilden muß, — und dieß ist nun auch in der Religion der Fall. Obgleich jenes Verhältniß des Sichtbaren zum Unsichtbaren, des Irdischen zum Heiligen der Seele des Menschen in der

Function des Glaubens eingeboren ist, und dadurch zu jeder Zeit die Religion wie ein sollizitirendes Moment beseelt, so ist doch auf der andern Seite auch der Gegenzug in die Wurzel der Sinnlichkeit, was ich Erbsünde nenne, so mächtig und anziehend, daß jenes Verhältniß nie ganz rein heraustreten und im praktischen Glauben erscheinen kann. Dieß ist das Geschäft der positiven Formen in der Religion, und je mehr diese geläutert werden, und dem Wesen sich nähern, desto lebendiger, praktischer und hellsehender wird der Glaube.

§. 116.

Es gibt eine Epoche in der Erziehung der Menschheit, die den Wendepunkt bildet zwischen der Unmündigkeit und Mündigkeit der Völker. Wie bei jedem Individuum ein Zeitpunkt ist, in welchem der Mann das, was er sich in der Lehre und Erziehung als Jüngling zu eigen gemacht hat, in der Gemeinschaft vernünftiger Wesen mit Freiheit zum Nutzen anwenden soll, so gibt es auch einen Zeitpunkt im Leben der Menschheit selbst, wo sie mit Freiheit das fortbilden soll, was sie in den frühern

Epochen durch Unterricht und Schicksale empfangen hat. Dieser Zeitpunkt ist zugleich die gefährliche Klippe zwischen Laster und Tugend, zwischen dem Egoismus des Verstandes und der Liebe des Gemüths, zwischen dem politischen und moralischen Leben, und eben so auch zwischen dem rechten und verkehrten Glauben der Menschen. Da war es nöthig, der Menschheit eine Lehre mit auf den Weg zu geben, die zu einer solchen positiven Form sich eignete, in der die lautere Erkenntniß sich mit der gereinigten Moral verknüpft und beide Elemente sich zum lebendigen Glauben entwickeln. Diese Epoche bezeichnet die Erscheinung der christlichen Lehre, und an ihrer positiven Form wird sich die Menschheit unerachtet der zahllosen Störungen und Trübungen ihrer Entzweiungsperiode doch zu einem allgemeinen Versöhnungswerk ausbilden, in welchem dann die Form mit dem Wesen des Glaubens identisch wird.

Der Werth der christlichen Lehre wird verkannt, wenn man sie zur Begriffssache herabsetzt, und ihre Symbolik dem System Preis gibt. Ihr höherer Werth besteht darinn, daß sie uns das Reich der Gnade, der Liebe und Versöhnung öffnet; und dieß

gehört zur innern Mystik, die den kalten Begriff vorübergeht, aber dafür das Herz für alle Christentugenden empfänglich macht, und zur wahren Frömmigkeit stimmt.

§. 117.

Alle die bisher genannte Erscheinungen aus der Menschennatur sind nur erklärbar, wenn wir in einer Religionsphilosophie den Glauben zu oberst stellen, ihm die Natur der Transcendenz zuschreiben, und dadurch, was keine der übrigen Seelenfunctionen zu leisten vermag, die höchste Gewißheit einer über der Idee liegenden Existenz, d. h. Gottes erhalten. Nur müssen wir keine Bestimmungen von diesem Glauben verlangen; denn diese gehören nicht zu seiner Natur. Er gibt uns keine Werthe, Eigenschaften, Prädikate und Formen, sondern nur das Wesen selbst. Die Werthe dafür sucht das Wissen auf, und wie weit diese gültig sind, habe ich früher gezeigt. Aber so viel ist gewiß, daß, wäre nicht das unbekannte X schon im Glauben gesetzt, es dem Wissen nie einfallen könnte, Eigenschaften dafür zu suchen.

Diese Ansicht hat aber ausser den berührten Momenten noch eine höchst wichtige Seite für das Totalsystem der Philosophie überhaupt. Sie gibt uns noch Rechenschaft über die Abkunft der Ideen, der Prinzipien und derjenigen Gegensätze, die nicht mehr in den Kreis der Spekulation fallen.

§. 118.

Wenn die Philosophie um ihre höchste Gegensätze gefragt wird, so wird sie dieselbe angeben: zwischen dem absolut-freien und absolut-nothwendigen Prinzip, zwischen dem Element der Erfahrung und der Idee, zwischen dem Phänomenon und Noumenon, zwischen dem gemeinen und dem höhern Bewußtseyn, zwischen dem Relativen und Absoluten, zwischen dem Unendlichmannigfaltigen und der Allheit, zwischen dem Unendlichkleinen und Großen, zwischen dem Zeitlichen und Ewigen, zwischen der absoluten Differenz und Harmonie. Aber über diesen Gegensätzen der Philosophie stehen noch diese der Religion, wie die folgende: zwischen einem Jenseits und Disseits, zwischen Unsterblichkeit und Tod, zwischen Irdischem und Heiligem, zwischen Himmel und Hölle, zwischen Seligkeit und Verdammniß, zwischen Engel und Teufel,

zwischen Gott und Kreatur und alle jene Verhältnisse des Sichtbaren zum Unsichtbaren, des Erforschlichen zum Unerforschlichen gehören hieher. Und nun fragt sichs, woher stammen dann diese Gegensätze, welche die Philosophie nicht mehr aus sich selbst finden, sondern von einer höhern Region in sich aufnehmen muß?

§. 119.

Wenn wir die Transcendentalphilosophie, die Lehre des Absoluten und die Religionsphilosophie als Eins ansehen, so erscheint das Ganze unter einer weit höhern Triplicität, als alle bisherige, die wir in den verschiedenen Theilen der Philosophie fanden.

A) Es gibt ein Disseits. Dahin fallen alle demonstrable Aufgaben, sie gehören alle der Function des Wissens. Was zwischen dem Element der Erfahrung und der Idee liegt, ist Eigenthum dieses Gebietes. Insbesondere treffen wir hier 1) die Logik, Aesthetik und Ethik, als die ideale Reihe der Transcendentalphilosophie, 2) die Naturphilosophie, Organonomie und Geschichtsphiloso-

phie als die reale Reihe derselben. Wir können sagen, was innerhalb dieser besondern Wissenschaften liege, dürfe dem menschlichen Geiste nicht verborgen bleiben, und was er bis jetzt noch nicht darinn ergründen konnte, das werde er mit seiner reifern Entwicklung bis in das Verborgenste und Geheimste entdecken. So unendlich auch die Aufgaben seyn mögen, so wird sie der Mensch noch lösen. Denn in diesem ganzen Gebiet sind die Prinzipien, die Ideen, die Fundamentalgleichungen der Seele anwendbar, und aus diesen muß alles übrige demonstrirt werden können.

B) Es gibt einen Uebergang. Dahin fällt das Postulat aller philosophischen Erkenntniß, was ebendaher nicht selbst wieder erkannt werden kann, nemlich das Absolute. Es ist gesetzt durch das Schauen der Seele. Noch ein gleichlautender Ausdruck ist die Harmonie der Ideen und Prinzipien, nicht etwa eine Indifferenz, worin sich die Gegensätze neutralisiren, sondern Harmonie, in der alle Werthe, Eigenschaften, Prädikate des Wissens, selbst die Potenzen des Unendlichen wie Differentiale verschwinden, und somit alles Relative auf einmal

= o gesetzt wird. Es ist ein Schauen des Lichts ohne Objecte, ein Schauen der Harmonie ohne Verhältnißglieder.

Wenn nun gleich in Hinsicht der Triplizität der Ideen und der Prinzipien, d. h. im Disseits das Absolute das Höchste ist, so bildet es doch wieder in Hinsicht der höchsten Triplizität wieder das Mittelglied von dem Disseits zum Jenseits, und nimmt daher eine doppelte Seite in sich auf, die mit dem Wissen und dem Glauben zugleich verwandt ist. Hieher fällt die ganze heilige Symbolik und der innere Mystizismus. Der Begriff gilt hier nichts mehr in seinem ihm zuständigen wissenschaftlichen Werthe, er wird Symbol, das Bild gilt hier nichts mehr in seinem eigenthümlichen Kunstwerthe, es wird Mythe. Die ganze heilige Poesie liegt in dem Schauen des Absoluten, und aus ihm stammt zugleich die prophetische Sehergabe. Wie mithin das Absolute gegen das Wissen oder das Disseits gekehrt das Urprinzip aller unserer philosophischen Konstruction wird, in der, was Schelling davon aussagt, die unendliche Selbstaffirmation, das ewige Gesetz, sich selbst Object zu werden, vollkommen gültig ist, so wird es dagegen, wenn es gegen den Glauben oder das Jen-

seits gekehrt ist, die Quelle aller Symbolik und Mystik.

C) Es gibt ein Jenseits. Da liegt die Offenbarung, wovon uns weder Erkenntniß noch Postulat, weder Wissen noch Schauen, sondern nur der Glaube unterrichtet. Der Glaube ist eine transcendente Function der Seele, aber nur insofern er die göttliche Stralen auffaßt, die von der Selbstoffenbarung Gottes ausgehen. Das Licht, was von oben in uns einfällt, ist kein Erzeugniß mehr von uns, kann nicht mehr durch Urtheile und Schlüsse gefunden werden, ist über alle Idee und Prinzipien und über das spekulativ Absolute erhaben. Und eben, weil ein solches noch vorhanden ist, so muß es durch eigene Offenbarung in uns gesetzt seyn, und diese Urkunde des Göttlichen gibt uns der Glaube. Darinn liegt nun aber auch die höchste Gewißheit, weil das, was sich selbst offenbart, keinem Irrthum im Schließen und Urtheilen mehr ausgesetzt ist. Die geoffenbarte Existenz Gottes ist allein das Gewiße, in allem Uebrigen kann mehr oder weniger der bloße Schein sich einmischen.

Ist aber dieses gesetzt, so ist ja alles Andere nur

Abspiegelung. Unsere ganze Innen- und Außenwelt ist nur das Panorama der großen Stadt Gottes, das durch die Sonne des Glaubens beleuchtet ist. Diese Sonne liegt im Allerheiligsten des Tempels, wunderbar, geheim und verhüllt, und sie kann nicht vom profanen Auge geschaut werden. Das Auge schaut nur das Panorama, weiß aber nicht, daß der göttliche Stral es beleuchtet, und daß es selbst in ewiger Finsterniß begraben läge, wäre jenes göttliche Licht nicht, von dem es seine Helle empfängt.

§. 120.

Ist diese höchste Triplizität, in der das philosophisch Absolute selbst nur als Mittelglied erscheint, durch Offenbarung gesetzt, so wird sie zugleich die Lebensquelle, aus der alle andern nur als Formen, Gestalten und Abbilder heraustreten. Das Schema der Seele nimmt ihre Form davon an: Was dem Jenseits korrespondirt, ist die Transcendenz ihrer Functionen im Gewissen, Schauen und Glauben.

Was dem Uebergang korrespondirt, ist unsere Idealwelt in der Triplizität von Wahrheit, Schönheit und Tugend.

Was dem Disseits korrespondirt, ist das Selbstbewußtseyn mit den drei immanenten Functionen: Denken, Fühlen und Wollen.

Auf gleiche Weise verhält es sich mit der Absolutheit jener drei Prinzipien.

Was dem Jenseits korrespondirt, ist das absolut-freie, integrirende Prinzip.

Was dem Uebergang korrespondirt, ist das absolut-vermittelnde, indifferenziirende Prinzip.

Was dem Disseits korrespondirt, ist das absolutnothwendige, differenziirende Prinzip.

§. 121.

Hier erst gestaltet sich ein Totalsystem, in welchem die Philosophie mit der Religion einen Bund eingeht. Denn darüber, was durch Offenbarung gesetzt ist, kann keine Frage mehr seyn. Das Fragen überhaupt hat seine Bedeutung verloren, — es ist so, weil es so ist, d. h. es geht in die Machtvollkommenheit Gottes zurück. Ist jene höchste Triplicität gesetzt, so sind auch alle Gegensätze im Wissen damit gegeben, und jene in der Philosophie unauflösbare Aufgabe, wie ein differen-

zürendes in das Absolute komme, ist zugleich gelöst; und eben so ist auch jene dreifache Weltordnung in dem Disseits eine bloße Abspieglung der höchsten Trias. Es kann uns ferner nicht mehr einfallen, Gott selbst in seinem Schöpfungsact konstruiren zu wollen. Denn das, was der Glaube empfängt, ist nur das göttliche Licht, die Urkunde seiner Existenz; alles Uebrige gehört zur großen Stadt Gottes, in der wir wohnen und leben, um als Kreaturen den Schöpfer zu verherrlichen.

Zweite Abtheilung.

Prüfung der Meinungen anderer Religionsphilosophen.

§. 122.

Wir haben in der bisherigen Beleuchtung der Beweise von der Existenz Gottes alle die Richtungen verfolgt, die aus der Natur und dem Menschen sich uns darboten, und zwar so weit uns der Rationalismus in seinem höchsten Schwunge tragen konnte. Wir erhielten zweierlei Resultate:

1) Daß alle transcendentale Ideen, d. h. solche, welche die Vernunft aus ihrem eigenen Vorrath schöpft, z. B. das allerrealste Wesen, vollkommenste Wesen, Wesen aller Wesen, oder absolutes nothwendiges Wesen, uns das nicht leisten konnten, was wir bedurften, nemlich ein

Wesen, das außer der Idee gewiß ist, das mithin auch unabhängig von der eigenen Vernunftentwicklung gewiß und durch eigene Offenbarung als solches gesetzt ist.

2) Daß, wenn je Beruhigung und Gewißheit in den Menschen kommen soll, er sie nicht von der bloßen Vernunftidee, sondern von dem göttlichen Lichte selbst, was den Glauben erhellt, erhalten müsse. Nur dadurch werden wir von einer Existenz außer der Idee vergewißert; dieß nennen wir nun transcendente Wahrheiten, welche der Vernunft nicht innwohnen, sondern sie übersteigen. Diese allein geben uns einen allgemeinen Maasstab zu Beurtheilung aller der rationalistischen Meinungen, welche wir bei andern Religionsphilosophen antreffen, und wovon wir nun die vorzüglichste der Reihe nach durchgehen wollen.

Erster Abschnitt.

Kantische Religionssätze.

Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft. Vorlesungen über die philosophische Religionslehre.

§. 123.

Kant war wohl der Erste, der alle die transcendentale Beweise von der Existenz Gottes in ihrer ganzen Strenge aufstellte, aber keinen davon für zureichend und befriedigend erklärte. Er gibt blos zu, daß sie die Möglichkeit eines solchen Wesens darthun, d. h. daß die Vernunft keinen Widerspruch in der Annahme desselben begehe, sondern es vielmehr hypothesire, aber die Gewißheit desselben bleibe der Idee nach immer problematisch.

Kant wäre ohne Zweifel an dieser undurchdringlichen Scheidewand trostlos gestanden, hätte er nicht in der praktischen Richtung der Vernunft das gefunden, was ihm die theoretische verweigerte; wir verdanken ihm den moralischen Beweis Gottes mit einer Stärke dargestellt, wie er vor ihm nicht gekannt war.

Sätze des moralischen Beweises, aus den Vorlesungen genommen.

§. 124.

I.

Die Freiheit ist nicht, wie alle Naturbegriffe, ein transcendentaler, sondern transcendenter Begriff. Er begründet nicht unser theoretisches, sondern unser praktisches Vermögen. Er ist insofern auch allein fähig, uns über die Gränzen bloßer Spekulation hinauszuführen.

II.

Der Begriff von Gott ist ein moralischer Begriff und praktisch-nothwendig, denn die Moral enthält die Bedingungen des Verhaltens vernünftiger Wesen, unter welchen sie allein der Glückseeligkeit würdig seyn können. Diese Bedingungen sind die Pflichten, sie sind apodictisch gewiß; denn sie sind in der Natur eines jeden freien vernünftigen Wesens nothwendig gegründet. Nun ist aber Glückseeligkeit und Würdigkeit in der Erfahrung nicht immer beisammen; es muß demnach ein Wesen seyn, das selbst nach Vernunft- und moralischen Gesetzen die Welt

regiert, und in dem künftigen Lauf der Dinge einen Zustand festgesetzt hat, in welchem Glückseeligkeit und Sittlichkeit sich ausgleicht.

III.

Dieser Schluß führt uns nothwendig auf die objective Realität eines Wesens, das die moralische Vollkommenheiten ohne alle Schranken besitzt; — diese Vollkommenheiten sind Heiligkeit, Gütigkeit und Gerechtigkeit. Zufolge der Moral erkennen wir Gott als einen heiligen Gesetzgeber, gütigen Weltversorger, und gerechten Richter.

IV.

Dieser moralische Glaube ist gewiß und die praktische Ueberzeugung ist befriedigender als die dogmatische. Gott wird nicht nur als Idee, sondern als darstellend eine lebendige moralische Weltordnung nothwendiges praktisches Postulat. Die moralischen Gesetze sind aber eben so evident und gewiß, als die mathematischen Sätze, und ein praktisches Postulat ist eben das, was ein Axiom in der Spekulation ist. Dadurch führt uns die Moral mit überzeugender Ge-

wißheit zur Religion. Wer dieß läugnen würde, müßte ein absurdum practicum begehen, d. h. sich als einen Bösewicht hinstellen, und die ihm eingepflanzte Pflichten läugnen. Dieser Glaube aber ist nicht Wissen, sagt Kant, und Heil uns! daß er es nicht ist; denn eben darin erscheinet die göttliche Weisheit, daß wir nicht wissen, sondern glauben sollen, daß ein Gott sey.

Prüfung der Sätze.

§. 125.

Diese Sätze, welche Kant in seiner Religionslehre aufstellt, unterscheiden die Dignität des Freiheitsbegriffs von den theoretischen Naturbegriffen sehr gut, und wir können wohl mit Kant einverstanden seyn, daß uns der moralische Beweis weiter führe, als alle theoretische. Aber er führt uns dann doch nicht über die Idee eines moralischen Gesetzgebers hinaus.

Auch ist der Schluß aus dem Mißverhältniß, das auf der Erde zwischen Sittlichkeit und Glückseeligkeit stehen bleibt, auf eine Ausgleichung in einem andern Zustande durch einen vernünftigen Weltregie-

rer kein apodictisch-nothwendiger, indem hier schon der Tugendhafte die Belohnung seiner guten Handlungen in sich selbst findet, und jede übrige Glückseeligkeit wohl entbehren kann.

Die Annahme einer Kompensation, insofern sie gleichsam ein Rechtsanspruch wegen gehabten Verdienstes an einen Weltregierer seyn soll, widerstreitet ohnedieß dem untergeordneten Verhältniß der Kreatur gegen seinen Schöpfer, der eben jene sittliche Normen als göttliche Gebote oder Befehle in das Herz des Menschen gelegt hat, auf deren Vollziehung sich nur eine Schuldigkeit und ein Anspruch auf die Gnade jenes Gesetzgebers, aber kein Verdienst mit einem Anspruch auf Belohnung sich gründen kann.

Bis zu dieser Ansicht, welche der Religion für sich angehört, reicht der moralische Beweis nicht.

Auch ist das Prädikat der Heiligkeit kein Abkömmling aus der praktischen Vernunft oder unserer Selbstgesetzgebung, sondern blos des Glaubens.

Die schönste Stelle ist folgende im vierten Satz angeführte: „Der Glaube ist nicht Wissen, und Heil „uns! daß er es nicht ist. Denn eben darin erscheint

„die göttliche Weißheit, daß wir nicht wissen, sondern „glauben sollen, daß ein Gott sey.“

Hätte Kant die transcendente Wahrheit dieser Stelle festgehalten, er würde in dem spätern Werke, an das wir jetzt kommen, nicht wieder den moralischen Beweis zu oberst gestellt haben.

§. 126.

Von weiterem Umfang sind die Sätze, welche Kant besonders in seiner Schrift: Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft, über Theologie und Religion aufstellt, und woraus, wie man wohl behaupten darf, der neuere Rationalismus seinen Ursprung genommen hat. Die Abhandlung ist in die vier folgende Stücke abgetheilt.

§. 127.

Erstes Stück.

Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten, oder vom radikalen Bösen.

I.

Der Mensch ist von Natur böse, d. h. er hat einen natürlichen Hang zum Bösen.

Der Grund dieses Bösen kann

1) nicht, wie man pflegt, in der Sinnlichkeit des Menschen und den daraus entspringenden Neigungen,

2) nicht in einer moralischen Verderbniß der moralisch-gesetzgebenden Vernunft gesucht werden, sondern er fällt in die Unterordnung der höhern Triebfedern unter die niedern, oder in die Umkehrung der sittlichen Ordnung der Triebfedern, welche der Mensch in seine Maximen aufnimmt, (moralisches Gesetz und Selbstliebe).

II.

Der Vernunftursprung der Verstimmung unserer Willkühr in Ansehung der Art, subordinirte Triebfedern zu oberst in ihre Maximen aufzunehmen, d. h. dieses Hanges zum Bösen bleibt uns unerforschlich. Diese Unbegreiflichkeit drückt die Schrift in der Geschichtserzählung aus, daß sie das Böse zwar im Weltanfange, aber noch nicht im Menschen, der vielmehr im Stande der Unschuld vorgestellt wird, sondern in einem Geiste von ursprünglich erhabener Bestimmung voranschickt, wodurch der Mensch

durch Verführung ins Böse gefallen, also nicht von Grund aus verderbt, mithin auch noch einer Besserung fähig, vorgestellt werde. Der Sündenfall ist eine Abweichung von den göttlichen Geboten, aber veranlaßt durch einen Verführer, nicht ursprünglich durch den Hang zum Bösen.

III.

Die ursprüngliche Anlage zum Guten kann, wenn sie auch einen Abfall erlitten hat, in ihrer Kraft wieder hergestellt werden. Diese Wiederherstellung ist aber nicht Erwerbung einer verlorenen Triebfeder zum Guten, sondern nur Reinigung und Läuterung derselben. Die Freiheit ist überall das Prinzip, was auch bei dem verderbten Menschen der guten Anlage allmählich wieder ein Uebergewicht verschaffen kann.

§. 128.

Zweites Stück.

Vom Kampf des guten Prinzips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen.

I.

Es ist nicht hinreichend, den Keim des Guten

blos ungehindert in sich entwickeln zu lassen, sondern es ist auch eine in uns befindliche entgegenwirkende Ursache des Bösen zu bekämpfen. Erst dieß ist des Namens der Tugend würdig. Sie steht insofern nicht der Thorheit und dem Laster, sondern vielmehr der Bosheit gegenüber. Die Bosheit aber besteht nicht, wie so viele Moralisten wähnen, in einer Privation des Guten, sondern in einem positiven an sich bösen Prinzip.

II.

Das gute Prinzip im Menschen verlangt, um wirksam zu werden, ein Ideal, was dann unabläßig der moralischen Verderbtheit entgegenwirkt. Dieses Ideal ist in der christlichen Welt eine personifizirte Idee eines Gottwohlgefälligen Menschen, es ist der eingeborne Sohn Gottes, das Wort. In ihm hat Gott die Welt geliebt, und nur in seinem Nachbild können wir hoffen, Kinder Gottes zu werden. Uns zu diesem Ideal zu erheben, ist nun allgemeine Menschenpflicht. Im praktischen Glauben an diesen Sohn Gottes kann nun der Mensch hoffen, Gott wohlgefällig zu seyn.

III.

Aber diese Idee hat ihre Realität schon in unserer moralisch-gesetzgebenden Vernunft. Auch wenn kein Beispiel in der Erfahrung gegeben wäre, so müßte die Vernunft doch die Idee eines Gottwohlgefälligen Menschen zu ihrem Vorbilde wählen. Es bedarf daher keiner Beglaubigung dafür durch Wunder, was vielmehr ein Unglaube an die Tugend wäre.

IV.

Wäre demnach ein solches hohes Vorbild gleichsam vom Himmel herabgekommen, und hätte ein unabsehlich großes moralisches Gute in der Welt durch eine Revolution hervorgebracht, so würden wir doch nicht Ursache haben, an ihm etwas anderes als einen natürlich gezeugten Menschen anzunehmen, ob gleich dadurch nicht schlechthin verneint wird, daß er nicht auch übernatürlich erzeugt seyn könne.

V.

Die Schrift setzt das böse Prinzip als mit dem guten um die Herrschaft im Menschen streitend auch in eine personifizirte Idee, die sie den Versucher, den Fürsten dieser Welt nennt. Er verführte schon die

Stammeltern und stiftete sich durch alle Generationen durch ein Reich des Bösen. Die jüdische Theokratie suchte zwar diesem Reich Abbruch zu thun, aber da ihre Gesetze keine rein-sittliche, sondern nur solche waren, wobei ein äußerer Zwang statt fand, so konnte sich der Fürst der Finsterniß immer noch gut behaupten. Nun erschien auf einmal eine Person, deren Weisheit noch reiner als die der vorhergegangenen Philosophen, wie vom Himmel herabgekommen war, der mithin nicht in dem Vertrage, den das übrige Menschengeschlecht durch den ersten Stammvater mit dem bösen Prinzip eingegangen hatte, mitinnbegriffen war. So war jene Herrschaft des Fürsten der Finsterniß gefährdet; darum bot dieser jenem sein ganzes Reich als Lehensträger an, wenn er ihm nur huldigen wollte. Da dieser Versuch mißlang, so entzog er diesem erhabenen Fremdling nicht nur alle Annehmlichkeiten des Lebens, sondern erregte auch gegen ihn alle Verfolgungen und Leiden bis zum schmählichsten Tode. Dieser Tod ist, obgleich der böse Fürst über den Menschen Meister blieb, doch der Sieg des guten Prinzips für die ganze Menschheit, obgleich kein vollständiger, indem es nur Brechung jener Macht war.

VI.

Entkleidet man diese populäre Darstellung von ihrer mystischen Hülle, so liegt wieder ihr ein Vernunftsinn unter, der für alle Welt und zu aller Zeit praktisch gültig ist, nemlich der Sinn, daß eine selbstverschuldete Verkehrtheit durch die Idee des Sittlichguten in seiner ganzen Reinigkeit bezwungen werden könne.

Diesen Abschnitt beschließt eine Anmerkung gegen den Wunderglauben.

§. 129.

Drittes Stück.

Vom Sieg des guten Prinzips über das Böse und der Gründung eines Reichs Gottes auf Erden.

I.

Der Sieg des guten Prinzips über das Böse kann nur dadurch errungen werden, daß außer der moralisch-gesetzgebenden Vernunft, die jeden Einzelen antreibt, noch eine Fahne der Tugend als Vereinigungspunkt für Alle ausgesteckt wird, um sich darunter zu versammeln, und so allererst über das

sie rastlos anfechtende Böse die Oberhand zu bekommen. Dieser Vereinigungspunkt ist das ethische gemeine Wesen oder eines Volks Gottes unter ethischen Gesetzen.

II.

Die Idee eines Volkes Gottes ist (unter menschlicher Veranstaltung) nicht anders als in der Form einer Kirche auszuführen. Diese Ausführung kann zwar nicht von Menschen, sondern nur von Gott erwartet werden. Aber dennoch muß der Mensch so verfahren, als ob Alles auf ihn ankomme, und nur unter dieser Bedingung darf er hoffen, daß höhere Weisheit seinen Bemühungen die Vollendung werde angedeihen lassen.

III.

Die Kennzeichen einer wahren Kirche sind:

1) Allgemeine Vereinigung, also keine Sektenspaltung.

2) Lauterkeit der moralischen Triebfedern, ohne Aberglauben und Schwärmerei.

3) Vereinigung gleichsam in einem Freistaat, mithin keine Hierarchie, noch Illuminatismus.

4) Unveränderlichkeit ihrer Constitution nach unter ursprünglichen Gesetzen nicht willkürlichen Symbolen.

IV.

Der reine Religionsglaube ist der bloße Vernunftglaube, und kann allein eine allgemeine Kirche gründen; allein es ist eine besondere Schwäche der menschlichen Natur daran schuld, daß auf jenen reinen Glauben niemals so viel gerechnet werden kann, als er verdient, nemlich eine Kirche allein auf ihn zu gründen.

Ein göttlich-gesetzgebender Wille gebietet entweder durch an sich bloß statutarische oder durch reinmoralische Gesetze. In Ansehung der letztern kann ein Jeder durch eigene Vernunft den Willen Gottes erkennen, und dieß gibt uns nur eine Religion wie nur einen Gott. Nehmen wir aber statutarische Gesetze an, so ist die Kenntniß derselben nur durch Offenbarung möglich, welche mithin nur einen historischen, keinen Vernunftglauben gründet.

V.

Der statutarische Glaube ist zufällig, nicht all-

gemein, nur Mittel des reinen Vernunftglaubens, kirchendienstlich, ohne gerade den innern Werth des guten Lebenswandels festzugründen, observanzmäßig bei moralisch-indifferenten Handlungen, schriftmäßig, so daß auch derjenige, der mit dem Vernunftglauben in Collision ist, sich dreist darauf beruft: da stehts geschrieben.

VI.

Es ist nur eine Religion, aber es kann vielerlei Formen des Glaubens geben, je nachdem Schrift und Offenbarung gewiße Statute festsetzt. Daraus entspringen erst die Sekten und Streitigkeiten der Ungläubigen, Irrglaubigen, Ketzer, Orthodoxen, Liberalen, katholischen und protestantischen Lehrsätzen.

VII.

Der Kirchenglaube hat zu seinem höchsten Ausleger den reinen Religionsglauben. Wenn daher eine Schrift auch als göttliche Offenbarung angenommen worden, so wird doch das oberste Kriterium derselben die Vernunftreligion seyn und die Moral.

VIII.

Der allmählige Uebergang des Kirchenglaubens

zur Alleinherrschaft des reinen Vernunftglaubens ist die Annäherung des Reichs Gottes. Die historische Glaubenslehren gehören der streitenden Kirche, triumphirend wird die Kirche aber im Vernunftglauben. Der bloße gottesdienstliche (sollte heißen kirchendienstliche) Glaube ist ein Frohn- und Lohnglaube. Nur jener ist auch der seeligmachende Glaube, der zwei Bedingungen seiner Hoffnung zur Seeligkeit in sich faßt:

1) Den Glauben an eine Genugthuung, Erlösung, Versöhnung mit Gott.

2) Den Glauben, in einem guten Lebenswandel Gott wohlgefällig zu seyn.

IX.

Die historische Vorstellung der allmähligen Gründung der Herrschaft des guten Prinzips ist zugleich eine Beschreibung des Kirchenglaubens in seiner Entwicklung durch verschiedene Formen bis zur Identifikation mit dem allgemeinen reinen Religionsglauben. Hieher gehört aber nur die Geschichte derjenigen Kirche, die von Anfang an den Keim zur objectiven Einheit des wahren Religionsglaubens bei

sich führte. Der jüdische Glaube ist seiner ursprünglichen Einrichtung nach ein Innbegriff blos statutarischer Gesetze, auf welchen eine Staatsverfassung gegründet war; er ist weit entfernt, ein moralisch-religiöser Glaube zu seyn. Er beschränkte sich auf eine besondere Kirche als ein auserwähltes Volk; Gott wird mehr als weltlicher Regent vorgestellt, wie aus allen Geboten erhellt. Eben so verhält es sich mit Belohnung und Strafe, ohne lebendigen Glauben an ein zukünftiges Leben.

X.

Erst mit dem Christenthum ist der Anfang zu einer allgemeinen Kirche gegeben, in welcher der Frohnglaube sich allmählig in den moralischen umwandelt. Christus ist das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit. Der moralisch-seelenbessernde Glaube bedarf keiner Wunder. Jeder Geschichtsglaube hat ein gelehrtes Publikum nöthig, aber als Gegenstand der Gelehrsamkeit ist er auch unzähligem Streit und Sektengeist ausgesetzt. Denn es mischt sich die Willkühr der Auslegung hinein und die politische Form des Staats will sich geltend machen; ein solcher Glaube, da er auf Offenbarung und Wunder

sich stützt, macht Mystiker, Schwärmer, Mönche, Eremiten und bildet sich zu einer förmlichen Hierarchie aus, in welcher nur derjenige als Rechtglaubiger erkannt wird, der die Glaubensstatute ohne alle Selbstprüfung annimmt.

XI.

Welche Zeit der ganzen bekannten Kirchengeschichte die beste sey, läßt sich wohl dahin beantworten: Es sey die unsrige, weil der Keim des wahren Vernunftglaubens aus dem bloßen Kirchenglauben heraus sich stärker entwickelt. In Aussprüchen über alles, was Offenbarung heißt, muß der Grundsatz billiger Bescheidenheit gelten; möglich ist es, daß eine Schrift, deren Innhalt göttliche Lehren enthält, auch aus göttlicher Offenbarung entstanden seyn kann. Auch muß der Kirchenglaube ein heiliges Buch haben, in welchem alles fest begründet ist; auch mag dieß Buch, da es einmal da ist, auch fernerhin zum Kirchenunterricht gebraucht werden, dabei aber sollte keinem Menschen der Glaube daran als zur Seeligkeit erforderlich aufgedrungen werden.

XII.

Das Ende der Welt macht den Beschluß der Geschichte. Ihre zum Grunde liegende Weissagung mit der Erscheinung des Antichrists, des Chiliasm, der Wiederkunft Christi, der Absonderung und Ausstoßung der Rebellen samt der gänzlichen Vertilgung ihres Anführers (in der Apocalypse) kann von der Vernunft ihre gute symbolische Bedeutung annehmen, aber an sich ist es nur ein schönes Ideal der durch Einführung der wahren allgemeinen Religion bewirkten moralischen im Glauben vorausgesehenen Weltepoche.

§. 130.

Viertes Stück.

Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips.

I.

Religion ist (objectiv betrachtet) das Erkenntniß aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote. Muß ich vorher wissen, daß etwas göttliches Gebot seye, um es als meine Pflicht anzuerkennen, so ist dieß die geoffenbarte Religion, das erstere die na-

türliche Religion; der, welcher die natürliche Religion für moralisch-nothwendig erklärt, kann Rationalist genannt werden. Verneint er die Wirklichkeit aller übernatürlichen Offenbarung, so ist er Naturalist; läßt er sie zwar zu, behauptet aber, daß sie zur reinen Religion nicht nöthig sey, so kann er reiner Rationalist heißen; hält er aber den Glauben an dieselbe zur allgemeinen Religion für nothwendig, so heißt er der reine Supranaturalist.

II.

Die christliche Religion kann betrachtet werden, was sie als natürliche Religion gewährt. Die natürliche Religion als Moral mit dem Begriffe von Gott als moralischen Welturheber und bezogen auf eine dem Zwecke angemessene Dauer, nemlich Unsterblichkeit, ist ein reiner praktischer Vernunftbegriff, aus dem sich zwar eine allgemeine Einhelligkeit erwarten läßt, aber noch nicht eine Vereinigung zur sichtbaren Kirche. Diese zu bilden, werden immer auch statutarische mit Autorität begleitete Gesetze erfordert; nur können diese jener nicht geradezu widersprechen. Das Gepräge der göttlichen Sendung

Christi liegt in seiner reinen Moral. Stellen aus der Bibel beweisen es.

Aus dem fünften Capitel des Evangelisten Mat-thäus: „Die reine moralische Herzensgesinnung, „nicht die Beobachtung der Kirchenpflichten können „Gott wohlgefällig seyn, daß im Herzen hassen so „viel sey als tödten, daß ein dem Nächsten zugefüg-„tes Unrecht nur durch Genugthuung an ihm selbst, „nicht durch gottesdienstliche Handlungen könne ver-„gütet werden, daß der natürliche Hang des mensch-„lichen Herzens ganz umgekehrt werden solle, das „süße Gefühl der Rache in Duldsamkeit, der Haß ge-„gen die Feinde in Liebe und Wohlthätigkeit u. s. w."

III.

Die christliche Religion, als gelehrte Religion, beschäftigt sich mit dem Offenbarungs-Glauben. Der wahre Dienst der Kirche ist unter der Herrschaft des guten Prinzips; Afterdienst aber ist es, wo der Offenbarungsglaube der Religion vorhergehen soll. Den statutarischen Glauben, abgesehen von Vernunft-religion, zur obersten Bedingung der göttlichen Wohlgefälligkeit machen, ist ein Religionswahn, und die Ausübung ein Afterdienst.

IV.

Unter den allgemeinen subjectiven Gründen des Religionswahns ist der Anthropomorphismus, zwar in theoretischer Hinsicht unschuldig, aber in praktischer gefährlich. Denn darinn machen wir uns einen Gott — Einen Gott, dem wir auf eigene Weise unsere Dienstwilligkeit beweisen, nicht gerade durch Aufopferungen, sondern auch durch Ceremonien, Feierlichkeiten, meistens aber durch Büßungen, Casteiungen, Wallfahrten, Selbstpeinigungen. Obgleich Gott hiebei in keiner Rücksicht gedient ist, so sieht er doch, so sagt man, auf den Willen, der in Befolgung der moralischen Gebote zu schwach ist.

V.

Das dem Religionswahn entgegengesetzte Prinzip läßt sich in folgenden Satz bringen: Alles was, außer dem guten Lebenswandel, der Mensch noch thun zu können vermeynt, um Gott wohlgefällig zu seyn, ist bloßer Religionswahn.

Diese Maxime enthält die beste Rechtfertigung in sich und betrachtet die übrige Mittel zur Rechtfertigung wenn gleich nicht als entbehrliche doch als un-

tergeordnete, wie z. B. das Lippen-Opfer, ja selbst persönliche Opfer wie im Eremiten-, Fakir- und Mönchsstande, mechanisch zu Kirchen gehen, Wallfahrten.

Der Wahn, durch religiöse Handlungen des Cultus etwas in Ansehung der Rechtfertigung vor Gott auszurichten, ist der religiöse Aberglaube, so wie der Wahn dieses durch Bestrebung zu einem vermeyntlichen Umgange mit Gott bewirken zu wollen, die religiöse Schwärmerei.

Der allem Religionswahn abhelfende oder vorbeugende Grundsatz eines Kirchenglaubens ist also: daß dieser neben den statutarischen Sätzen, deren er vorjetzt nicht gänzlich entbehren kann, doch zugleich ein Prinzip in sich enthalten müsse, die Religion des guten Lebenswandels als das eigentliche Ziel, um jener dereinst gar entbehren zu können, herbeizuführen.

VI.

Die Tugend steht über der Gottseeligkeit; diese kann nicht für sich den Endzweck der sittlichen Bestrebung ausmachen, sondern nur zum Mittel dienen, die Tugendgesinnung zu stärken. Wenn die

Verehrung Gottes das Erste ist, der man also die Tugend unterordnet, so ist dieser Gegenstand ein Idol, dem man sich durch Einschmeichelung zu nähern sucht, und die Religion ist Idolatrie.

§. 131.

Ueber die Gnade.

Wirkungen aus den Gesetzen der Tugend und aus der Gnade kann man einander gegenüberstellen. Jene kennen wir genau, dagegen bleibt uns gänzlich verborgen, ob, wenn und was oder wie viel die Gnade in uns wirken werde, wobei die Vernunft so wie beim Uebernatürlichen überhaupt von aller Kenntniß entblößt ist. Die Idee der Gnade ist gänzlich überschwänglich und es ist rathsam, sich von ihr als einem Heiligthume entfernt zu halten, damit wir nicht im Wahne der Wunder uns für den Vernunftgebrauch untauglich machen, und Alles von oben in passiver Muße erwarten. Der Begriff eines sogenannten Gnadenmittels dient als Selbsttäuschung, die eben so gemein als der wahren Religion nachtheilig ist. Es giebt dreierlei Arten von Wahn-

glauben, 1) der Glaube an Wunder, 2) der Glaube an Geheimnisse, 3) der Glaube an Gnadenmittel.

Das Beten als ein innerer förmlicher Gottesdienst ist ein abergläubischer Wahn, ein Fetischmachen.

Prüfung der Kantischen Sätze. Rationalistische Ansicht.

§. 132.

Wenn wir das ganze Kantische System, in welchem die vorhin geprüfte Hauptsätze liegen, zusammenfassen und mit den Haupterfordernissen jeder wahren Religion vergleichen, so fragt sich: Wohin sollen wir es stellen? — Was hat es vom Rationalismus, Mystizismus und Supranaturalismus in sich aufgenommen, und auf welche Weise hat es die dahin gehörige Gegenstände behandelt? Die Antwort ist leicht und wird wohl keinem entgehen, der auch nur eine oberflächliche Notiz davon nimmt. Es ist Rationalismus, aber nicht der theoretischen, sondern der praktischen Vernunft. Diese Unterscheidung ist bei Kant sehr wichtig geworden. Alle Beweise, die von der theoretischen Vernunft aus für die Existenz Gottes geführt wer-

den, widerlegt er mit einer Konsequenz, die nichts zu wünschen übrig läßt. Er zeigt, daß das ens realissimum, ens originarium, ens necessarium, ens summum, ens entium in unsern Folgerungen nie einen weitern Werth erhalten können, als den einer bloßen Idee, von der nie über die Sphäre der Vernunft hinaus, in der wir die Gottheit setzen müssen, ein konstitutiver Gebrauch erlaubt seyn könne. Er zeigt, daß der ontologische, cosmologische, physicotheologische, teleologische Beweis, insofern sie doch nur von Naturbegriffen ausgehen, uns nie auf die nothwendige Existenz eines Wesens führen können, das unzweifelhaft gewiß ist. Er zeigt, daß überhaupt kein Naturbegriff transcendent gebraucht werden könne, und über der Vernunftidee einen Werth habe.

§. 133.

Anders aber verhält es sich mit dem Rationalismus der praktischen Vernunft, welche den Freiheitsbegriff an ihre Spitze stellt. Dieser hat wirklich etwas Transcendentes in seiner Natur, insofern er alle Naturbegriffe übersteigt, so daß die höchste Spekulation, die sich bis zu einem allerreelsten

und allervollkommensten Wesen erhebt, doch nur unter seiner Bedingung steht, und ohne ihn, als dem unendlich schöpferischen Prinzip nicht einmal vorhanden wäre. Da das freie Prinzip wirklich nicht blos ein Erkennen, sondern eine Thatkraft involvirt, welche der Seele nicht von sich selbst verliehen seyn kann, wie etwa eine durch Erfahrung, Begriffe und Ideen gefolgerte Naturkenntniß, so bildet es in der That eine Brücke, welche uns über alle Erkenntnißformen hinausführt, und uns ein Wesen ahnen läßt, das außer der Idee existire. Ist der Satz erkannt, daß der freieste Mensch auch zugleich der tugendhafteste seyn müsse, was zu erweisen, der Moral nicht schwer wird, so ist der kantische Schluß auch gerechtfertigt, daß jenes Wesen, das von dem Freiheitsprinzip der praktischen Vernunft aus gefolgert werden könne, der moralische Welturheber seye. Dieß ist die Brücke, welche die Moral zur Religion führt, und dieß allerdings weit sicherer, als alle Beweise aus der theoretischen Vernunft. Aber wer könnte sich wohl mit dieser Brücke begnügen, ohne zugleich einen Blick in den Vorhof des heiligen Tempels zu thun, der jenseits

sich wölbt. Kant hat sich mit dieser Brücke begnügt, und auf derselben die Gränze gesteckt für jene Region, in welcher das Licht des Glaubens allein noch die seeligen Wohnungen erhellt. Daher ist ihm auch der Tugendbegriff der höchste geworden, und zwar so, daß er die ganze Religion demselben unterordnet. Man könnte sein ganzes System einen moralischen Theismus oder eine theistische Moral nennen. Aus diesem Gesichtspunkt lassen sich alle obige Sätze beurtheilen.

§. 134.

Das Wahre im System ist, daß ohne Moral keine ächte Religion und kein lebendiger Glaube sich bilden kann, aber falsch ist es, daß Glaube und Religion nichts anders sey, als das Tugendsystem, was die praktische Vernunft uns lehre.

Wahr ist es, daß es einen reinen Glauben geben müsse, der alle verschiedene Religionsformen in sich auflöße, und daß der Plan der Menschheit zu ihm hinstrebe, aber falsch ist es, daß dieser Glaube nichts höhers erfassen könne, als den Tugendbegriff mit der letzten Folgerung auf einen moralischen

Welturheber. Die Probe ist leicht zu machen. Was ist die praktische Vernunft anders, als die im Willen aufgenommene, durch Hinzukunft des freien Prinzips reflectirte, Gesetzestafel, um nicht etwa ein Gott geweihtes, sondern nur dem Menschenwohl angemessenes Leben zu führen. Setzen wir auch, daß eben diese Gesetzestafel wie die ganze Pflichtordnung sammt der Idee der Tugend uns von einem höhern Wesen eingepflanzt seye, und daß mithin ihre Gebote göttliche Gebote seyen, so ist doch ihre Entwicklung, ihre Belebung während des Lebens, Sache des Menschen, und nie kann der egoistische Rest, der in dem Wechselverhältniß aller geistigen Kräfte besteht, ganz ausgetrieben werden. Alle Religion müßte sich nach Maßgabe dieser Entwicklung richten, und wäre daher einem sehr unsichern Maßstab anvertraut. Kein Mensch könnte wohl mehr Religion in sich aufnehmen, als er Moral in der Erkenntniß entwickelt hat, und seine höchste Religion wäre die Tugend selbst. Wäre die Religion von dieser unzuverläßigen moralischen Entwicklung abhängig, so müßte offenbar auch unsere eigene Idee der Tugend unser Gott werden — und Jeder, der

in Laster und Sinnlichkeit verfallen wäre, hätte auch keinen Gott.

§. 135.

Wahr ist es zwar, daß, je moralischer wir handeln, desto gewisser uns auch die Existenz Gottes wird; aber dieß setzt Tugend und Gott noch keineswegs identisch. Vielmehr gibt es ein ewiges Leitgestirn, das sich den Menschen selbst offenbart, und nie für uns da wäre, hätte es sich uns nicht geoffenbart. Und nur der Weg zu diesem ewigen Gestirn geht durch die Tugend hindurch. Somit ist durch Kant der Weg zum Ziele mit dem Ziel selbst verwechselt worden, und wir wollen Gott danken, daß er der Entwicklung unserer praktischen Vernunft es nicht übertragen hat, durch sie blos zu seiner Verehrung und Anbetung zu gelangen, sondern daß Er seine Sonne über dem Gerechten wie dem Ungerechten, über dem Frommen wie dem Bösewicht auf gleiche Weise scheinen läßt, damit Alle sie sehen, und der Bösewicht ihre Flammenzüge, der Fromme ihre milde Stralen auffassen könne. Nein! die Religion darf dem selbstgebotenen Maaß von Pflicht und Tugend nicht anheimgestellt werden,

sie wäre sonst leider der Erbärmlichkeit unserer Systeme überlassen. Sie muß, wenn sie in jedem Zeitalter und an jedem Punkte des Erdkreises lebendig und ein allgemeines Gut der Menschheit werden soll, geoffenbart seyn. In ewiger Täuschung ist die Menschheit befangen, welche diese Wahrheit verkennt; auch ein Kant täuscht sich, wenn er seinem Tugendbegriff die transcendente Kraft zuschreibt, über sich hinaus einen moralischen Welturheber zu setzen. Wäre nicht jener Urheber schon vor aller praktischen Vernunftentwicklung durch den Glauben offenbar, sein Tugendbegriff wäre zuverläßig an seiner eigenen Gränze stehen geblieben, und hätte sich selbst zum Idol gemacht. Jenes göttliche Gestirn erleuchtet auch die Tugend erst, und sie selbst könnte sich nicht einmal reinigen von ihren zahllosen Flecken, würde sie nicht Licht und Wärme erhalten von jenem göttlichen Gestirne.

§. 136.

Kant hat offenbar übersehen, daß sein moralischer Beweis, der uns allerdings auf ein nicht blos in der Idee gesetztes, sondern mit unendlicher

Thatkraft begabtes Wesen zurückführt, und dieß nicht durch mittelbare Schlüsse, sondern durch die unmittelbare That der Freiheit in uns, doch nur subjectiv gültig ist, nemlich für den, der sich frei erkennt, und an dieser Freiheit sich lange in Gesinnung und That zur Tugend entwickelt hat. Für jeden Andern bleibt es eine blos hypothetische Wahrheit, insofern die Freiheit nicht innerlich gefühlt und erstrebt, sondern wie jede andere Erkenntniß als Begriff behandelt, und ins ideale Wissen aufgenommen wird. Wer die Freiheit zum Begriff herabschätzt, treibt gerade das unendlich-thätige Prinzip aus ihr hinaus, und faßt sich selbst nicht in jenem lebendigen und zugleich absoluten Moment auf, in welchem das Freie das ewige Postulat für alles Wissen, Idealisiren und Erstreben zugleich ist. Dieß vermag eigentlich nur der tugendhafte und fromme Mann, der durch die Tugend schon frei geworden ist, und jene Höhen erglommen hat, auf welchen er in dem unvergänglichen Lichte jenes ewigen Gestirns steht.

Mystische Ansicht.

§. 137.

Betrachten wir die kantische Religionslehre von Seite des Mystizismus, so fällt sogleich auf, daß sie nicht damit harmoniren könne. Dem Rationalismus, der seine Gränze im Tugendbegriff niederlegt, ist alle Mystik ein Greuel; er nennt sie mit dem gelindern Namen Schwärmerei, mit dem dern hingegen sogar Aberglauben. Was wir das Reich der Gnade, Liebe, Versöhnung nennen, das ist nur so weit zugelassen, als es die Selbstgesetzgebung nicht stört. Der Rationalist erklärt alle Gnadenmittel und Gnadenwirkungen für verdächtig, und macht die Freiheit des Menschen sich selbst genügend, so daß sie zu ihrer Aufrichtung und Stärkung keiner fremden Hülfe bedarf. Das Gebet, das Anflehen der Gnade einer Gottheit wird ihm ein bloßer Lippendienst, den der Mensch um so mehr vermeiden sollte, weil er eben dadurch sich gewöhnen könnte, sich weniger seiner moralischen Thatkraft anzuvertrauen. Der Gefallene, Reuige, der Bußfertige soll blos seine praktische Vernunft zu Hülfe nehmen, diese werde

ihm schon allein wieder aufhelfen; er bedürfe keiner Beihülfe um Gnade.

§. 138.

Auch hier wieder die nemliche Täuschung. Kant nimmt offenbar den Tugendbegriff in absolutem Sinne, und setzt jeden Menschen zum Heros ein. Dieß wäre nur möglich, wenn der Mensch mit absoluter Freiheit begabt wäre, aber ein solcher wäre gleich Gott. Der Wille des Menschen ist nur relativ frei, und eben daher auch nicht jedem Kampfe, jedem Schicksal, jedem fremdartigen Antrieb gewachsen, er ist es weder in den verschiedenen Perioden seines Lebensalters noch in den verschiedenen Lagen seines Lebens. Er bedarf daher eines Beistandes in manchen Nöthen, in manchen Gefahren und Trübsalen; er bedarf einer Aufrichtung seines Herzens, eines Trostes, einer Erleuchtung neben der Anstrengung seiner Kräfte zum Guten; warum sollte er sie nicht von der Gnade Gottes erflehen? Sollte etwa ein Mensch, der dem Untergange nahe ist, und der das Maaß seiner Kräfte zur Rettung nicht hinreichend in sich fühlt, nicht fremde Hülfe anflehen,

um ihn aus seiner Noth zu reissen? So ist es gerade mit der Tugend. Wäre auch Jeder ein geborner Held der Tugend, so käme es doch darauf an, ob er allen Prüfungen des Schicksals durch sie gewachsen wäre, und ob nicht sein Kampf zuletzt sich auflösen müßte in die reine Ergebnng in den göttlichen Willen mit dem Gebet um göttlichen Beistand.

§. 139.

Ein anderer Punkt, der dem Rationalismus ein Greuel scheint, sind die Inspirationen, die Weissagungen, Prophetien, die freilich über die praktische Vernunft hinausliegen. Warum sollte Gott nicht durch gewisse Organe mit den Menschen reden, sie warnen, ermahnen, schrecken oder lehren lassen? Was schadet dann dieß der Tugend besonders in solchen Zeiten, wo sie eine Aufrichtung nöthig hat, und aus eigener Kraft dem Sturme nicht widerstehen kann? Haben Völker keine Erleuchtung nöthig, um aus ihrer gänzlichen Verkehrung sich herauszuhelfen? Wenn etwa ein Schiffer durch den Sturm verschlagen ist, und in öder Nacht nicht mehr weiß, wohin er zu steuern hat, soll ihm kein Pharos leuch-

ten, damit er den rechten Weg wieder finde, ohne unterzugehen? Nicht die Freiheit des Menschen wird dadurch gestört, und dem eigenen Verdienst Abbruch gethan, sondern es wird ihr nur die Richtung gegeben, in welcher der Mensch dann alle seine Kräfte üben möge, um zum Ziel zu gelangen. Die Gnade und Erleuchtung vertilgt die Freiheit nicht — sondern feuert sie im Kampfe zum Guten um so mehr an. Wer vom Richter des Todes schuldig erklärt, aber von seinem Könige begnadiget ist, wird dieser nicht eben dadurch ermahnt, seine Freiheit in Zukunft zur Besserung zu benützen, statt durch Wiederholung gleicher Verbrechen sich der Ungewißheit gleicher Gnade auszusetzen, da jeder Mensch sich des einfachen Verhältnisses bewußt ist, daß mit der Größe der Verbrechen die Strenge der Gesetze sich steigert?

§. 140.

Die kantische Religionslehre hat gerade die schönste Seite der Gnadenwirkungen übersehen, und sich blos an den Mißbrauch gehalten, in welchem die Gnade allerdings mit der moralischen Freiheit in Gegensatz kommt. Die göttliche Gnade soll nicht

den Wahn im Menschen nähren, als ob er müßig und faul hinstehen dürfe, um alles durch göttlichen Beistand in sich bewirken zu lassen, und etwa wie der grobe Undank nachher zu murren, wenn seine freche Wünsche, die er Gebete nennt, unerhört bleiben. Sie wird vielmehr die Tugend in ihrem Kampfe stärken, damit der Mensch sich um so mehr nachher durch seine eigene That freier machen könne. Nein! die praktische Vernunft soll nicht wähnen, daß sie in allen Prüfungen sich selbst genug seye, sie soll bewußt ihrer Unvollkommenheit göttlichen Beistand erflehen, aber dieses Beistandes sich durch Anstrengung aller eigenen Kräfte würdig machen. Wie der Lehrer einem fleißigen Schüler gerner und williger nachhilft, als einem faulen, an dem alle Mahnung verloren geht, so ist auch nur derjenige der Gnade am würdigsten, der nach eigener Anstrengung und mit dem besten Vorsatz zur Besserung dem Bösen entgegenwirkt.

§. 141.

Auf gleiche Weise verhält es sich mit der Lehre von den Mysterien, mit der Lehre von den Dämo-

nen, Genien, Engeln. Der kantische Rationalism berührt diese Lehre nicht einmal, gleichsam als ob es für sich schon einleuchtend seye, daß sie mit dem moralischen Glauben förmlich abgethan seyen, weil von diesen Dingen nichts in der praktischen Vernunft stehe.

Da diese Lehre später entwickelt werden wird, so stehe nur hier eine Frage: Wie kommt es, daß Kant so oft sich selbst gestehen muß, daß eine Transcendenz vorhanden seye, welche weder durch Wissen noch durch Wollen erreicht werden könne? Wie weit soll dann jener Vernunftglaube reichen, etwa blos bis zur Ausgleichung jenes Mißverhältnisses zwischen Glückseligkeit und Tugend in einer andern Welt? Was ist dann jene Welt? Ohne Zweifel wird sie die Wohnung reinerer Geister seyn als der Unsrigen. Braucht es dann eine so große Kraft des Idealisirens, um das Groborganische von dem Aetherischen, und das unrein durch den Körper getrübte Geistige von dem Reingeistigen zu scheiden? Wie es nun seye, so ist doch wenigstens das gewiß, daß ein entfesselter Geist von unendlich höherer Wirksamkeit seyn müsse, und sich nicht mehr

an relative Zeiten und Räume binden dürfe, was nur Attribute der Sinnlichkeit sind, als der befangene Geist. Ist auch, nur nach einfacher Analogie geschlossen, im Reiche der Geister alles Proportion, Potenz und Ueberordnung, so ist auch hier das Höhere mit dem Niedern in Verbindung, und die Einflüsse zweier Naturen sind eben so wenig Schwierigkeiten in der Erklärung ausgesetzt, als schon hier die Gemeinschaft des geistigen Theils als einfacher Substanz mit dem leiblichen als Materie. Wie hier auf der Erde der Körper einer Individualseele zum Organ ihrer Mittheilung und Aeußerung dient, so kann die Individualseele wohl wieder einem höhern Geiste zum Organ dienen. Wie dieß möglich seye, ohne der individuellen Freiheit Abbruch zu thun, wird später die Rede werden.

Supranaturalistische Ansicht.

§. 142.

Betrachten wir aber die Kantische Religionslehre von Seite des Supranaturalismus, so ist nicht zu läugnen, daß sogar eine schädliche Tendenz in ihr versteckt liege.

„Ob irgend eine Religion durch göttliche Offen-
„barung entstanden seye, ob Wunder durch göttliche
„Kraft bewirkt worden seyen, ob besonders Chri-
„stus als Sohn Gottes mit dem ganzen Erlö-
„sungswerk, mit seiner ganzen Lehre, die nun be-
„stimmte Dogmen bilde, anzuerkennen seye, müsse
„man dahingestellt seyn lassen. Verwerfen und wi-
„derlegen könne man es gerade nicht, aber die An-
„nahme sey auch nicht unumgänglich nothwendig.
„Eine geoffenbarte Religion könne doch der natürli-
„chen Religion und am wenigsten dem Tugendsystem
„widersprechen. Die Kriterien, ob eine geoffenbarte
„Religion ächt seye, müsse man doch aus der natür-
„lichen entlehnen. Allerdings sey auch nach dieser
„Ansicht die christliche Religion von hoher Be-
„deutung. Christus stehe als ein Ideal der
„Menschheit da, dem jeder Andere nachstreben
„solle; Manche der Dogmen, selbst das, was die
„Apocalypse uns gebe, könne eine tiefe symbolische
„Bedeutung auch für die Vernunft haben, wie z. B.
„die Entwicklung der Menschheit durch eine Reihe
„von Begebenheiten bis zum endlichen Weltgericht
„und zum Untergang des bösen Prinzips. Dieses

„zu glauben, sey übrigens die menschliche Vernunft „nicht gebunden, und auf jeden Fall sey sie selbst „genug, um nach gehöriger Entwicklung ihrer einhei„mischen Wahrheiten die ächte Religion selbst zu fin„den. Wie es nur einen Gott gebe, so gebe es „auch nur eine Religion, und diese könne keine an„dere seyn, als die Vernunftreligion, welche allein „die Kriterien der Allgemeinheit in sich fasse. Was „vollends die Wunder betreffe, so beruhen sie auf „historischer Glaubwürdigkeit und auf dem Zeugniß „der Sinne. Um zur wahren Religion zu gelangen, „könne die praktische Vernunft sie gänzlich entbehren; „übrigens wolle man nicht damit sagen, daß sie an „sich nicht möglich und zu gewißer Zeit auch zweck„mäßig hätten seyn können."

§. 143.

Auch nach diesen Sätzen wird der Supranaturalismus ganz dem Rationalismus untergeordnet. Er läßt höchstens seine Möglichkeit zu, hält ihn aber in allen Dogmen, welche die praktische Vernunft übersteigen, für überflüssig.

Wäre es so, es stände schlimm um die Religion.

Ich läugne zwar nicht, daß es nicht einen allgemeinen Glauben gebe, der alle verschiedene Formen des Glaubens in sich gleichsam aufgelöst enthalte, aber für diesen reinen Glauben ist die praktische menschliche Vernunft nicht genug, und nie würde sie aus sich selbst zu seiner Reinheit sich erheben können. Gerade an den besondern Dogmen einer göttlichen Offenbarung soll sich der Glaube selbst reinigen und läutern. Dem Lichte seiner eigenen Vernunft darf der Mensch nie ganz trauen, weil, wie er es auch ansehen mag, noch viel Unreines damit vermischt ist. Wenn Christus, wie Kant will, als Ideal der Menschheit uns vorsteht und ein Vorbild wird für unsere Weltbestimmung, so wird Er ohne Zweifel auch höhere Wahrheiten geschaut haben, als wir. Warum sollen wir einen Zweifel in jene Dogmen setzen und in die von ihm verrichtete Wunder, deßwegen, weil wir sie nicht begreifen? Wie Manches schon begreift der an Verstand Untergeordnete nicht, was dem Höhern klar und deutlich ist? War Christus nur ein Ideal im Kantischen Sinne, so ist auch die Aechtheit jener Dogmen, die unsere Vernunft nicht ergründet, von gleicher Glaubwürdigkeit mit

jenen, die unsere Vernunft begreift. Aber auch abgesehen davon, möchte ich schon bezweifeln, ob jene herrliche Moral, wie sie Christus lehrt, von unserer praktischen Vernunft wäre gefunden worden? Die christliche Moral ist fast in jedem Zug von dem Lichte des Glaubens erleuchtet, und nimmt ihre Verhältnisse und Ordnungen als Pflichten aus jenem Glauben in sich auf, was zwischen der Moral des Alterthums, z. B. der griechischen Schulen und der christlichen einen zu auffallenden Unterschied macht, als daß wir ihn übersehen könnten. Die heutige und ältere Geschichte bestätigt ihn. Die speziellen Gegengründe werde ich später entwickeln.

Und somit wollen wir den Glauben an die Wunder, an die Geheimnisse und an die Gnadenwirkungen für keinen Wahnglauben halten, wie Kant meynt, sondern das Heilige, das himmelweit über dem menschlichen Tugendbegriff steht, und das nur in Jenem wohnt, tief verehren.

Zweiter Abschnitt.

Fichtische Religionslehre.

Bestimmung des Menschen.

Drittes Buch Glauben.

§. 144.

I.

Der Mensch sucht etwas außer der Vorstellung liegendes, das da ist und war und seyn wird, wenn auch die Vorstellung nicht wäre, und welchem lediglich die Vorstellung zusteht, ohne es hervorzubringen, oder daran das geringste zu ändern.

Dieses über aller Vorstellung Liegende erfaßt nur der Glaube, und er erhebt das, was ohne ihn bloße Täuschung seyn könnte, zur Gewißheit und Ueberzeugung.

II.

Die Stimme in meinem Innern, (Gewissen) der ich glaube, und um deren Willen ich alles Andere glaube, gebietet mir nicht überhaupt zu handeln, sondern in jeder Lage eine bestimmte Handlungsweise, die immer mit meinen Pflichten übereinstimmt. Das

Gebot des Handelns selbst ist es, was durch sich selbst mir einen Zweck setzt und mich nöthigt, an die Folgen dieser Handlung zu glauben; hier eröffnet sich meinem Auge die Aussicht auf eine andere und bessere Welt (moralische Ordnung).

III.

Die ewige Welt steht heller vor uns; in ihr ist rein und blos der Wille (Freiheit) erstes Glied einer Kette von Folgen, die durch das ganze unsichtbare Reich der Geister hindurchläuft. Der Wille ist das Wirkende und Lebendige der Sinnenwelt. Wir stehen im Mittelpunkte zweier einander gerade entgegengesetzter Welten, einer sichtbaren und einer unsichtbaren, und schlechthin unbegreiflichen.

IV.

Das gegenwärtige Leben läßt sich vernünftigerweise nicht als die ganze Absicht meines Daseyns denken. Unser guter Wille muß Folgen haben. In Absicht der Beschaffenheit dieser Folgen ist das gegenwärtige Leben in Beziehung auf ein künftiges ein Leben im Glauben. Im künftigen werden wir

diese Folgen besitzen, und dieß wird ein Leben des Schauens seyn. Aber auch da wird wieder eine höhere Welt des Glaubens seyn, und so gelangen wir auf eine fortgesetzte Steigerung. Dieß führt uns auf Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit, aber nur dann, wenn wir durch Befolgung der Vernunftgebote auch wirklich in die Reihe reiner geistiger Wesen hier schon eingetreten sind.

V.

Die gegenseitige Erkenntniß und Wechselwirkung freier Wesen schon in dieser Welt ist nach Natur- und Denkgesetzen unbegreiflich, und läßt sich erklären lediglich durch das Eine, in dem sie zusammenhängen, nach dem sie für sich getrennt sind, durch den unendlichen Willen, der alle in seiner Sphäre hält und trägt. Die Uebereinstimmung aller über die gleichsam vorausgegebene Sinnenwelt als Sphäre unserer Pflicht mit der Uebereinstimmung unserer gegenseitigen Freiheit ist Resultat des Einen, Ewigen Willens. Unser Glaube an sie als Glaube an unsere Pflicht, ist eigentlich Glauben an Ihn, an seine Vernunft, an seine Treue. Jener ewige Wille ist also Weltschöpfer.

Prüfung der Sätze.

§. 145.

Genau genommen gehen diese Sätze nicht über die Sphäre des moralischen und historisch-philosophischen Beweises hinaus. Auch hier ist der transcendente Begriff der Freiheit oder vielmehr nach Fichte der Wille das leitende Prinzip, um uns für das Daseyn einer höhern Welt zu orientiren. Auch wie bei Kant werden die Folgen unserer sittlichen Handlungen auf einen künftigen Zustand verwiesen und daraus der apagogische Beweis der Unsterblichkeit geführt. Fichte bedient sich auf bestimmtere Weise des Wortes „Glauben" indem ihm eine Sphäre aufgeht, in welcher das Wissen leer und nichtig und doch die Existenz derselben unmittelbar gewiß ist. Der Hauptschluß concentrirt sich darauf, daß die Uebereinstimmung der individuellen Freiheit aller unter sich und mit der Sinnenwelt einen ewigen Willen voraussetze, und diese Voraussetzung unsern Glauben mit unmittelbarer Gewißheit erwecke. Läßt sich nicht wie bei den frühern Beweisen die Einwendung machen, daß dieser Glaube nur bei denen entstehen könne, die sich frei und tugend-

haft fühlen, hingegen bei denen fehlen müsse, welche die Freiheit noch nicht lebendig in sich entwickelt haben?

Weit wichtiger für unsern Zweck ist die zweite Fichtische Schrift, welche 6 Jahre später erschien:

Fichte: Anweisung zum seeligen Leben, oder auch Religionslehre, in Vorlesungen gehalten.

§. 146.

I.

Leben, Liebe und Seeligkeit ist Eins und dasselbe. Es gibt ein wahrhaftiges und ein Scheinleben. Das wahrhaftige Leben ist zugleich das (wesentliche) Seyn, das Scheinleben ist Tod oder Nichtseyn, (nach Plato das Nichts der Erscheinung). Das Seyn ist einfach, nicht mannigfaltig, es gibt nur ein Seyn. Das wahre Seyn ist unveränderlich und sich ewig gleich. Der Schein ist unaufhörlicher Wechsel. Ebenso das wahrhafte Leben und das Scheinleben. Der Mittelpunkt des Lebens ist allemal die Liebe. Das wahrhaftige Leben

liebet das Eine, Unveränderliche und Ewige, — das bloße Scheinleben versucht zu lieben das Vergängliche in seiner Vergänglichkeit.

II.

Der geliebte Gegenstand des wahrhaften Lebens ist dasjenige, was wir mit der Benennung Gott meynen oder meynen sollten. Der Gegenstand der Liebe des nur scheinbaren Lebens, das Veränderliche, ist das, was uns als Welt erscheint. Das wahrhafte Leben lebet in Gott und liebet Gott, das Scheinleben lebet in der Welt und versucht es, die Welt zu lieben. Das wahrhafte Leben ist durch sich selber seelig, das Scheinleben elend und unseelig. Das Verhältniß des Endlichen zum absoluten Seyn ist die Sehnsucht nach dem Ewigen. Im wahren Leben wird diese Sehnsucht gedeutet als Liebe zu dem Ewigen. Wo es zum wahren Leben noch nicht gekommen ist, wird jene Sehnsucht nicht minder gefühlt, aber nicht verstanden; was sie lieben, verstehen sie nicht; denn sie suchen es in der Welt.

III.

Das Element, der Aether, die substantielle

Form des wahrhaftigen Lebens ist der Gedanke. Alles Leben setzt daher Selbstbewußtseyn voraus. Das Ewige, wohin das wahrhaftige Leben anstrebt, kann nur durch den Gedanken ergriffen werden. Und so besteht das wahrhaftige Leben und seine Seeligkeit im Gedanken, d. h. in einer bestimmten Ansicht unserer selber und der Welt als hervorgegangen aus dem innern und in sich verborgenen göttlichen Wesen. Darum ist eine Seeligkeitslehre zugleich eine Wissenslehre. Wahrhaftig leben, heißt wahrhaftig denken. Im Denken, was man auch gegen die Spekulation sagt, hat das seelige Leben sein Element, — nicht in den Gefühlen, nicht in den tugendhaften Thaten und Handlungen. — Denn was nennen die Profane Tugend? Zur wahrhaften Tugend, zu dem ächtgöttlichen Handeln wird sich nie einer erheben, der nicht im klaren Begriffe die Gottheit liebend umfaßt. Dieß ist die alte, von aller Zeit her vorgetragene Lehre. Wenn das Christenthum den Glauben zur ausschließenden Bedingung des wahren Lebens und Seeligkeit macht und alles andere als leer und nichtig verwirft, so ist ihm der Glaube ganz dasselbe, was wir den Gedanken genannt haben. Nur nachdem

dieser Glaube, d. h. das klare und lebendige Denken aus der Welt verschwunden, hat man die Bedingung des seeligen Lebens in die Tugend gesetzt und so auf wildem Holz edle Früchte gesucht. Nur durch systematisches Studium der Philosophie kann man sich zur Religion und ihren Segnungen erheben, und jeder, der nicht Philosoph ist, muß ewig ausgeschlossen bleiben von Gott und seinem Reiche. Nicht darinn besteht die Religion, daß man glaube, dafür halte und sich gefallen lasse, weil man nicht den Muth hat, es zu läugnen auf fremde Versicherung hin, „es sey ein Gott," sondern darinn, daß man in seiner eignen Person, mit seinem geistigen Auge, und nicht durch ein fremdes, Gott unmittelbar anschaue, habe und besitze. Dieß ist aber nur durch das reine und selbstständige Denken möglich. Das reine Denken ist selbst das göttliche Daseyn, und umgekehrt, das göttliche Daseyn in seiner Unmittelbarkeit ist nichts anders, als das reine Denken.

(Ist diese Lehre wohl Mystizismus, wie Fichte meynt, daß man ihr vorwerfen könne)?

IV.

Das Seyn an sich darf seinen absoluten Charak-

ter nicht aufgeben, und muß daher von dem Daseyn unterschieden und demselben entgegengesetzt werden, und dieses Daseyn ist nothwendig ein Selbstbewußtseyn, mithin eine Offenbarung des Seyns. Das reale Leben des Wissens ist daher in seiner Wurzel das innere Seyn und Wesen des Absoluten selber, und nichts anders, und es ist zwischen dem Absoluten oder Gott und dem Wissen in seiner tiefsten Lebenswurzel gar keine Trennung, sondern beide gehen in einander auf. Nur wird dieses göttliche Daseyn auf den niedern Stufen des geistigen Lebens blos hinter trüben Hüllen und in verworrenen Schattenbildern gesehen, welche aus dem Sinnorgan abstammen; klar aber und unverhüllt, ausdrücklich als göttliches Leben und Daseyn, es erblicken und mit Liebe und Genuß in dieses also begriffene Leben sich eintauchen, ist das wahrhaftige seelige Leben.

Nun entsteht jedoch, der letztern äußern Einsicht zuwider, der Anschein einer Mannigfaltigkeit im Denken. Dieser Schein entsteht dem reinen Denken und dem in ihm seeligen Leben und es vermag ihn nicht aufzuheben; keineswegs aber glaubt dieses Denken dem Scheine, noch liebt es ihn, noch

versucht es, sich selbst in ihm zu genießen. Das niedere Leben hingegen glaubt ihm.

V.

Das Resultat der vorigen Sätze ist:

Gott ist nicht nur innerlich und in sich verborgen, sondern er ist auch da, und äußert sich; sein Daseyn ist nothwendig Wissen, und dieses Wissen ist ohne Verwandlung auf dem Uebergange vom Seyn zum Daseyn, also da, wie er schlechthin in sich selber ist. Da nun das Wissen oder — Wir — dieses göttliche Daseyn selbst sind, so kann auch in uns keine Veränderung, Mannigfaltiges, Trennung statt finden. Woher nun doch dieses Mannigfaltige, Trennung des Seyns in der Wirklichkeit, oder vielmehr sein Prinzip?

Gott ist in seinem Seyn und Daseyn völlig Eins und unveränderlich. Daher zeigt der ganze Unterschied zwischen Seyn und Daseyn sich nur für uns und nur als eine Folge unserer Beschränkung, keineswegs aber an sich und unmittelbar in dem göttlichen Daseyn seyend. Die Unterscheidung des Seyns als Seyn und

des Absoluten als Absoluten mithin dieses Als der Beiden zu Unterscheidenden ist zunächst in sich selber absolute Trennung, und — das Prinzip aller nachmaligen Trennung und Mannigfaltigkeit auf folgende Weise:

Das Als der Beiden liefert nicht unmittelbar ihr Seyn, sondern nur, was sie sind, ihre Beschreibung im Bilde. Mit dieser Unterscheidung hebt nun das eigentliche Wissen und Bewußtseyn, und damit das Bilden, Beschreiben an. Das Wissen ist reine Relation, die Relation zweier aber liegt weder in dem Einen noch in dem Andern, sondern zwischen Beiden als ein Drittes, welches die eigentliche Natur des Wissens als ein vom Seyn durchaus Verschiedenes anzeigt. Das Daseyn fasset im Unterscheiden, d. i. im Bewußtseyn nicht unmittelbar sich selbst, sondern sich nur im Bilde und Repräsententen.

Oder populär: Wir begreifen zu allernächst uns selber nicht, wie wir an sich sind, und daß wir das Absolute nicht begreifen, daran liegt der Grund nicht

im Absoluten, sondern er liegt in dem Begriffe selber, der sich nicht begreift. Vermöchte er nur sich zu begreifen; so vermöchte er auch das Absolute zu begreifen: denn in seinem Seyn jenseits des Begriffes ist er das Absolute selber.

Also das Bewußtseyn als ein Unterscheiden ist es, in welchem das ursprüngliche Wesen des göttlichen Seyns und Daseyns — eine Verwandlung erfährt. Das Wissen ist ein Karakterisiren der Unterschiedenen; alle Karakteristik aber setzt durch sich selbst das stehende und ruhende Seyn und Vorhandenseyn des Karakterisirtwerdenden voraus. Also durch den Begriff wird zu einem stehenden Seyn dasjenige, was an sich unmittelbar das göttliche Leben im Leben ist. Also: das lebendige Leben ist es, was da verwandelt wird, und, ein stehendes und ruhendes Seyn ist die Gestalt, welche es in dieser Verwandlung annimmt. Dieses Stehende ist das, was wir die Welt nennen; der Begriff ist daher der eigentliche Weltschöpfer vermittelst der, aus seinem innern Charakter erfolgenden, Verwandlung des göttlichen

Lebens in ein stehendes Seyn, jenseit des Begriffes aber ist der lebendige Gott in seiner Lebendigkeit.

VI.

Wird nun diese Welt im Begriffe und der Begriff an ihr noch eine neue Form annehmen?

Das Daseyn erfasset sich selbst im Bilde, dieß thut es durch eigene Kraft, diese Kraft nennt man mit dem künstlichen Ausdruck Reflexion, und dadurch spaltet sich das Wissen durch sich selber. Der erste Gegenstand der absoluten Reflexion ist die Welt, und dadurch zerfällt sie so, daß überall ein bestimmter Charakter heraustritt, und eine besondere Gestalt sich gebiert. So kann es ins Unendliche von Reflexion zu Reflexion fortgehen, (denn die Reflexion ist frei, könnte auch unterlassen werden) und dieß ist der Grund der Mannigfaltigkeit, womit die Welt sich ins Unendliche verändert.

VII.

Das göttliche Daseyn oder seine Aeußerung und Offenbarung ist Licht, nemlich das geistige Licht.

Dieses Licht, sich selbst überlassen bleibend, zerstreut und zerspaltet sich in mannigfaltige und unendliche Stralen, und wird an diesen einzelen Stralen sich selber entfremdet. Aber dasselbe Licht vermag auch durch sich selbst aus dieser Zerstreuung sich wieder zusammen zu fassen, sich als Eins zu begreifen, und sich zu verstehen als das, was es an sich ist, als — Daseyn und Offenbarung Gottes. Im geistigen Sehen wird das, was an sich göttliches Leben ist, zu einem Gesehenen, d. i. zu einer Welt. Dieß Sehen ist ein Akt, genannt Reflexion, und durch diesen Akt theils als gehend auf sein Object die Welt theils auf sich selber, wird jene Welt in ein unendliches Fünffaches gespalten:

Die niedrigste Ansicht, die Welt zu nehmen, ist, wenn man das, was in die Sinnen fällt, für das Höchste und wahrhaft Bestehende hält.

Die zweite Ansicht ist, in der Welt das Gesetz der Ordnung nnd des gleichen Rechts in einem System vernünftiger Wesen aufzufassen.

Die dritte Ansicht ist die aus dem Standpunkt der wahren und höhern Sittlichkeit. Diese Weltansicht ist selten. Nur bei Plato, Jakobi

unter den Neuern, und zerstreut in Dichtern finden sich Ahnungen davon.

Die vierte Ansicht ist der Standpunkt der Religion. Sie zeigt uns, daß jenes Heilige, Gute und Schöne keineswegs unsere Ausgeburt oder die Ausgeburt eines an sich nichtigen Geistes, Lichtes, Denkens, sondern daß es die Erscheinung des innern Wesens Gottes in uns als dem Lichte unmittelbar sey. Diese Ansicht ruht auf folgenden Sätzen:

1) Gott ist und außer ihm Nichts.

2) Die Absolutheit, die wir von ihm prädiziren, ist im Grunde nur die an ihm dargestellte Grundform unseres Verstandes, nur negativ, nicht abzuleiten von Einem andern.

3) Nun aber tritt Gott außer diesem leeren Schattenbegriff in seinem wahrhaften, unmittelbaren Leben in uns ein, oder strenger ausgedrückt: — Wir selbst sind sein unmittelbares Leben; aber wir wissen es nicht, es bleibt uns daher fremd; denn mit dem ersten Schlage des Bewußtseyns verwandelt sich das göttliche Leben in eine todte Welt; wir sehen daher nicht ihn, sondern seine Hülle; die Form verhüllt uns das

Wesen. Hier ist es nun, wo der Standpunkt der Religion Versöhnung stiftet und alle Hüllen schwinden; die Welt vergeht mit ihrem todten Prinzip, und die Gottheit tritt wieder in ihrer ursprünglichen Form als Leben in dich ein. Jener Schattenbegriff bekommt nun erst Bedeutung: Gott ist, was der Begeisterte von ihm thut. Schaue das Leben seiner Ergebenen an, und du schauest ihn. Ergib dich selber ihm, und du findest ihn in deiner Brust.

Die fünfte Ansicht ist der Standpunkt der Wissenschaft. Für die Wissenschaft wird genetisch, was für die Religion nur ein absolutes Faktum ist. Die Religion ohne Wissenschaft ist zwar ein unerschütterlicher Glaube; die Wissenschaft hebt allen Glauben auf und verwandelt ihn in Schauen.

VIII.

Die bisherige Lehre ist zugleich die Lehre des Christenthums, wie sie in seiner ächtesten und reinsten Urkunde in dem Evangelium Johannis vor uns liegt. Nur mit Johannes kann der Philosoph zusammenkommen, denn dieser hat Achtung

für die Vernunft, und beruft sich auf den Beweiß, den der Philosoph allein gelten läßt, den innern: „So jemand will den Willen thun, dessen der mich „gesandt hat, der wird inne werden, daß diese Lehre „von Gott sey." Dieser Wille Gottes ist der, daß man Gott und den, den er gesandt hat, Jesum recht erkenne.

Wie wahr Johannes schreibt, geben folgende Beispiele:

Die heiligen Bücher heben an: Im Anfange schuf Gott:

Johannes hingegen sagt: Im Anfange war das Wort — und durch dieses erst sind alle Dinge gemacht.

IX.

Es gibt besondere Weisen, die Welt oder sich selbst zu genießen.

Aller Genuß aber gründet sich auf Liebe. Was ist nun Liebe? — Sie ist der Affekt des Seyns.

Auf dem ersten Standpunkt der Weltansicht ist der sinnliche Genuß das Herrschende. Auch dieser

gründet sich auf den Affekt des Seyns oder Liebe zu diesem Seyn (Selbstliebe).

Auf dem zweiten Standpunkt ist der Mensch in der tiefsten Wurzel seines Seyns selbst das Gesetz, ein lebendiges sich fühlendes, von sich selber affizirtes Gesetz oder ein Affekt des Gesetzes, (Rechtlichkeit).

Ein Affekt des Gesetzes ist ein unbedingtes Soll, ein kategorischer Imperativ, der alle Liebe und Neigung durchaus abweißt. Der Mensch will nur nicht sich verachten müssen. Durch diese Denkart wird er über alle Liebe und Neigung erhaben, und gleich den seeligen Göttern, in sich nichts weiter bedürftig und unabhängig von Allem, was nicht im Selbstgesetz liegt.

Dieß ist der bei den Alten gerühmte Stoizismus. Unwidersprechlich wahr ist es, daß diese Denkart nur durch Inkonsequenz zur Annahme eines Gottes gelangt.

Auf dem dritten Standpunkt erscheint erst die Selbstvernichtung, und diese ist der Eintritt in das Höhere, dem Niedern ganz entgegengesetzte Leben, das Leben der reinen und höhern Moralität. Man

kann hiebei nicht einmal sagen: daß der Affekt, die Liebe und der Wille des göttlichen Daseyns die Unsrigen würden, indem nur Eins ist, nicht Zwei, ein Wille alles in Allem.

X.

So lange der Mensch noch etwas für sich selber seyn will, kann das wahre Seyn und Leben in ihm, sich nicht entwickeln, und er bleibt eben daher auch der Seeligkeit unzugänglich. Denn alles eigene Seyn ist nur Nichtseyn und Beschränkung des wahren Seyns. Wie hingegen der Mensch im Besitz der höchsten Freiheit seine eigene Freiheit und Selbstständigkeit aufgibt und verliert, wird er des wahren göttlichen Seyns und jener Seeligkeit theilhaftig. Der Unterschied zwischen dem zweiten und dritten Standpunkt ist eigentlich der, daß die eigentliche Moralität sich eine völlig neue und wahrhaft übersinnliche Welt erschaffe, während der Stoizismus nur Gesetz einer Ordnung in der sinnlichen Welt ist.

XI.

Das Seyn an sich ist lauter Wesen, in dem Daseyn hingegen, das Reflexion ist, spaltet sich

das Wesen und wird Form. Wenn nun gleich das Seyn an sich immer dasselbe bleibt, so ist doch das, was wir für uns sind, in der Form der Ichheit niemals das Seyn an sich, sondern das Seyn in unserer Form. Wie hängt nun hier Form und Seyn zusammen? Sie hängt schlechthin zusammen; es gibt schlechthin ein solches Band, welches höher denn alle Reflexion, mit und neben der Reflexion sich kund thut. In dieser Begleitung der Reflexion ist dieses Band — Empfindung, und da es ein Band ist, — Liebe, und da es das Band des reinen Seyns ist und der Reflexion, die Liebe Gottes. In dieser Liebe ist Seyn und Daseyn, Gott und Mensch, Eins, völlig verschmolzen und verflossen. Das Eintreten dieses seines sich selbst Haltens neben der Reflexion ist unsere Liebe zu Gott, oder nach der Wahrheit, seine eigene Liebe zu sich selber in der Form der Empfindung. Was ist es aber, was uns über alles erkennbare und bestimmte Daseyn, über die ganze Welt der absoluten Reflexion hinausführt? Unsere durch kein Daseyn auszfüllende Liebe ist es. Was ist es denn, was uns Gottes gewiß macht, wenn nicht

die über allem Zweifel in der Reflexion erhabene Liebe? Was macht diese Liebe auf sich selber ruhen, wenn nicht das unmittelbare Sichtragen und sich Zusammenhalten des Absoluten? Die Liebe ist die Quelle aller Gewißheit und aller Wahrheit und aller Realität. Was gibt denn für diese Welt, an der die Form des Wesens und die Gestalt offenbar das Produkt der Reflexion sind, den eigentlichen Grundstoff her? Offenbar die absolute Liebe Gottes zu seinem Daseyn oder des Daseyns zum reinen Gotte. Und was bleibt der Reflexion? — Nur den Grundstoff objectiv herzustellen, und ins Unendliche fortzugestalten. Die Liebe ist daher höher als alle Vernunft, und sie ist selbst die Quelle der Vernunft, und die Wurzel der Realität und die einzige Schöpferin des Lebens. Dieß ist zugleich der höchste reale Gesichtspunkt einer Seyns- und Lebens- und Seeligkeits-Lehre, d. i. der wahren Spekulation. Die zu göttlicher Liebe gewordene und darum in Gott sich selbst vernichtende Reflexion ist der Standpunkt der Wissenschaft.

Dieses Seyn bestätigen Stellen aus dem Evangelisten Johannes: „Wer in der Liebe bleibet, „der bleibet in Gott und Gott in ihm. Wer da „sagt, ich liebe Gott, und hasset seinen Bruder, „der ist ein Lügner.“ Und somit ist es wahr: die Seeligkeit selbst besteht in der Liebe und in der ewigen Befriedigung der Liebe, und ist der Reflexion unzugänglich. Der Begriff kann dieselbe nur negativ ausdrücken. Unseelig macht nur der Zweifel und die undurchdringliche Nacht der Ungewißheit.

Prüfung obiger Sätze.

§. 147.

Die zweite Ansicht, welche Fichte nimmt, ist von der Erstern auf eine sehr merkliche Weise verschieden. In jener finden wir, daß Fichte noch ziemlich genau an den moralischen Beweis sich hält, und insofern die kantische Religionslehre sich zu eigen gemacht hat, als er auch den Tugendbegriff zu oberst stellt. In dieser hingegen ist der Tugendbegriff wieder in Schatten gestellt, dafür aber erhält die Liebe, welche Fichte im reinsten ja göttlichen oder wenigstens evangelischen Lichte

aufnimmt, die wichtigste Bedeutung. Die Bemerkung fällt hiebei sogleich in die Augen, ob dann die Tugend nicht auch in sich schon Liebe sey? Daß das Leben der Liebe von hohem Werthe und ein wahres Veredeln und Erheben des Menschen sey, zeigt die Moral klar, und die christliche Religion ist so sehr damit übereinstimmend, daß sie es als nothwendige Bedingung eines gottseeligen Lebens betrachtet. Daher auch der Apostel Johannes sagt: „Wer in der Liebe bleibet, der bleibet in „Gott und Gott in ihm." Die Liebe ist die Sonne des Gemüths, wie der Haß seine Finsterniß. Aber sollte die Tugend als Idee uns nicht noch etwas höheres geben? Fichte gesteht ein, daß Liebe nicht ohne Sehnsucht, nicht ohne Neigung möglich sey, ja er sagt selbst, daß der Mensch auch die Welt lieben könne, und in ihr die Wollust und Sinnlichkeit, aber sie gewähren ihm keine Seeligkeit, er versuche sie gleichsam zu lieben, aber es versage ihm. Dieß läßt sich von der Tugend nicht einmal sagen. Der sittliche und freie Grundsatz steht über jeder Neigung, und die Tugend versucht nie die Welt zu lieben, vielmehr lebt sie in stetem Kampfe mit derselben, und will sich mit

Freiheit einen Sieg über sie erringen. Zwischen Liebe und Tugend ist der gleiche Unterschied, wie zwischen Gemüth, das noch Neigungen folgt, und zwischen dem freien heitern Willen, der über sie erhaben ist.

§. 148.

Wenn Christus sagt: „Liebet eure Feinde, „segnet, die euch fluchen, thut wohl denen, die euch „hassen, bittet für die, so euch beleidigen und ver„folgen," so spricht er hier an das Gemüth der Menschen und an eine Liebe, die nur aus der größten Stärke der Tugend und des Willens hervorgehen kann. Er will eine Liebe haben, die ihre Neigung in sich vernichten soll, und dieß ist nur möglich durch ein Höheres, nemlich die Kraft der Tugend. Dann Christus sagt: „Denn so ihr liebet, „die euch lieben, was werdet ihr für Lohn haben? „Thun nicht dasselbe auch die Zöllner?" Hier ist der Unterschied rein dargestellt zwischen der blos gemüthlichen Liebe als Neigung, als sympathetisches Verhältniß zwischen gleichgestimmten Seelen und zwischen der Liebe, die aus der Tugend quillt. Die Tugend aber als das rein-

ste und freieste Werk ist höher als Liebe, obgleich ohne sie auch die Tugend nicht wäre. Daß die Liebe höher steht, als alle Reflexion, wie Fichte sagt, bedarf keines Beweises; denn nie kann sich der kalte Begriff des Verstandes messen mit dem innern milden Feuer der Liebe, welche das Herz des Menschen wärmt und erleuchtet, aber über Begriff und Neigung, Verstand und Gemüth, erhebt sich noch der freie Wille in seiner sittlichen Kraft. Das, was wir Gerechtigkeit, Tapferkeit, Großmuth, Stärke und Adel der Seele nennen, nimmt zwar schon das Leben der Liebe in sich auf, aber vollendet es in dem freiesten Werke der Tugend. Nicht das, was Fichte den kalten Stoizismus mit seiner Apathie nennt, worinn der Mensch gleichsam ein stehendes Gesetz ist, ist das, was ich Tugend nenne, sondern jene, welche im Kampfe mit der Welt ihre Lorbeere sucht. Liebe ist nicht ohne Genuß zu denken, und wenn gleich die reine Liebe die Seeligkeit selbst, so weit sie nemlich in sterblichen Menschen zu erwecken ist, zum Genusse hat, so bleibt ein Streben darnach doch ein Streben nach Genuß. Die Tugend soll unbekümmert seyn um Genuß, und ihre

Seeligkeit kann nur erweckt werden im Thun selbst. Christus sagt: „Wenn dir Jemand einen Streich „gibt auf den rechten Backen, dem biete den andern „auch dar, und so Jemand mit dir rechten will, „und deinen Rock nehmen, dem laß auch den Man„tel.“ Darinn ist klar ausgedrückt, wie sehr die hohe Tugend von allem Genuß entfernt seyn soll, was ja in der blos gemüthlichen Liebe einen unzertrennbaren Bestandtheil ausmacht.

§. 149.

Dieß vorläufig, was von der Liebe als dem höchsten Prinzip der Religion zu halten ist. Hat aber vielleicht Fichte eine höhere Liebe verstanden, als die hier geschilderte? Es kann seyn, aber alsdann ist das, was wir Liebe nennen, noch von einem höhern in uns aufgenommen oder vielmehr sanctionirt, nemlich von Glauben und Religion, welche die irdische Liebe als Gemüth in eine himmlische des Glaubens verwandeln, wodurch der Glaube gleichsam gefüllt und lebendig wird.

Wir gehen nun an die Hauptsätze von Fichte selbst und zwar nach den bekannten drei Abtheilun-

gen, was dem Rationalismus, Mystizismus und Supranaturalismus darinn gehöre.

Rationalistischer Theil.

Erstes Moment.

§. 150.

Wenn wir auf die Grundprinzipien zurückgehen, auf welchen Fichte seine ganze Construction festgestellt hat, so werden es folgende zwei seyn:

1) Das Seyn an sich.

2) Das Daseyn oder die Offenbarung des Ersten.

Die Eigenschaften sind:

„Das Seyn an sich ist unveränderlich und sich „ewig gleich, es ist absolut und mit einem Wort — „Gott. Gott aber ist nicht nur innerlich „und in sich verborgen, sondern er ist „auch da und äußert sich. Diese Aeußerung „oder Offenbarung wird Daseyn. Beides aber „Seyn und Daseyn ist völlig Eins und unveränderlich. Dieses Daseyn aber ist nothwendig Wissen, und dieses Wissen ist ohne Verwandlung

„auf dem Uebergange vom Seyn zum Daseyn,
„also gerade so, wie Gott in sich selber ist."
„Ferner dieses Wissen sind Wir, und insofern sind
„wir auch das göttliche Daseyn selbst, und es kann
„daher auch in uns keine Veränderung, keine Tren-
„nung noch Mannigfaltiges stattfinden."

§. 151.

Folgen diese Sätze, wie sie hier stehen, wohl so bestimmt auseinander?

Wenn ich auch den ewig wiederkehrenden Haupteinwurf nicht berühre, daß das Seyn an sich, das Absolute, Unendliche nur als die höchste Idee unserer Seele zu betrachten ist, mithin ein Maasstab ist, womit sie zwar ihr eigenes Leben mißt, aber womit sie jenes nicht messen kann, was über die Seele erhaben ist, so zeigt sich doch in dem Gebrauch der Grundprinzipien eine Hypothese, die noch keineswegs an einer Apodictik Antheil nimmt.

Wenn auch ein Unterschied zwischen einem verborgenen und offenbaren Seyn Gottes gemacht werden kann und soll, so ist, wenn auch das Eine gerade so viel enthält als das andere, doch keine reine Iden-

tität mehr möglich, weil wenigstens ein Grund gedacht werden muß, warum das Seyn als Daseyn erscheine, und dieser Grund im Seyn an sich als Eigenschaft hinzukommt, welche im Daseyn als der Folge nicht ist.

Wenn Schelling sagt, „es liege im implici„ten Gott die Sehnsucht, sich selbst zu gebähren," Fichte hingegen sagt, „die göttliche Liebe bestimme „Gott sich zu offenbaren," so frage ich, hat diese Annahme wohl mehr Werth als den einer Hypothese, die offenbar aus Analogien aus unserem Gemüthe genommen ist?

§. 152.

Aber nun den zweiten gewaltigen Sprung, „daß dieses Daseyn nothwendig ein Wissen seye, oder „sich durch Selbstbewußtseyn offenbare." Die Natur unseres Wissens (und von einem andern wird wohl nicht die Rede seyn können), ist zwar ganz geistiger Art, und es spiegelt sich auch, wenn wir die Ideen samt der Idee des Absoluten hinzunehmen, eine ganze Welt in ihren mannigfaltigen Ordnungen darinn ab, aber wie kommen wir zu der Behauptung, daß diese

Form einer menschlichen Kreatur, die wir Wissen nennen, nothwendig das göttliche Daseyn selbst, oder seine Offenbarung seye?

§. 153.

Und nun noch der dritte Sprung, „daß wir „dieses göttliche Daseyn selbst seyen, und dadurch an „jener Unwandelbarkeit und Ewigkeit Theil neh„men?“ Vor der Hand wissen wir weiter nichts, als daß wir leben, und unsere Pflichten gleich göttlichen Geboten erfüllen sollen, weil sie uns ins Herz geschrieben sind, und daß wir für die Erkenntnisse, die uns dargeboten sind, zum Wahren, Schönen und Guten, soweit wir vermögen, uns ausbilden sollen, aber ob wir wirklich an der Unwandelbarkeit der göttlichen Natur und Lebens Theil nehmen, das wissen wir nicht; — wir können es nur glauben, aber dieser Glaube ist auf etwas ganz anderes gegründet, als auf obige Sätze.

Damit ist nun auch gegeben, was von den folgenden Sätzen, deren sich Fichte bedient, zu halten seye:

„Das reine Denken ist selbst das göttliche Da-

„seyn, und umgekehrt, — das Göttliche in seiner „Unmittelbarkeit ist nichts anders, als das reine „Denken."

„Das wahrhaftige Leben und seine Seeligkeit „besteht im Gedanken, d. h. in einer bestimmten An„sicht unserer selbst und der Welt als hervorgegangen „aus dem innern und in sich verborgenen göttlichen „Wesen. Seeligkeitslehre ist Wissenslehre. Wahr„haftig Leben, heißt wahrhaftig denken. Nur die „Philosophen besitzen das Reich Gottes, und wer „kein Philosoph ist, ist davon ausgeschlossen."

Zweites Moment.

§. 154.

Es ist von jeher die schwierigste Aufgabe gewesen, aus der Identität die Differenzen, aus der Ewigkeit das Zeitliche, aus der Unwandelbarkeit das Veränderliche, aus der ungetheilten Einheit das Mannigfaltige, oder überhaupt aus dem Absoluten das Relative abzuleiten. Fast jeder Philosoph suchte es auf dem Wege der Spekulation auf eigene Weise zu lösen, aber es ist der Bemühungen ungeachtet

doch nie gelöst worden. Ohne Zweifel ist das vollkommenste Wesen rein positiv, ohne Schranke. — Wie sind mithin die Negationen und die Beschränkungen aus ihm abzuleiten? Wenn das Absolute Alles in Allem ist und außer Ihm, neben Ihm und über Ihm nichts, wie kommt es, daß so viele Mannigfaltigkeiten und Unvollkommenheiten theils in der Welt, theils in der menschlichen Natur sind? Müssen wir nicht das Prinzip dazu schon im Absoluten selbst suchen, und wenn dieß ist, wie kann das Unvollkommene selbst nur im Prinzip dem Vollkommenen beigemischt werden? Ist das Absolute Gott, so ist er, wie Schelling frei gesteht, nicht ohne Schranke zu denken. Ein trostloser Gedanke!

§. 155.

Wie löst nun Fichte diesen Knoten oder wie wähnt er ihn gelöst zu haben?

Fichte fragt: Da auf dem Uebergange des Seyns zum Daseyn keine Verwandlung vorgeht und Gott in Beiden so ist, wie er schlechthin in sich selber ist; da wir ferner dieses göttliche Daseyn selbst sind mithin unwandelbar und ewig, — woher denn

das Prinzip der Mannigfaltigkeit, der Trennung des Seyns in der Wirklichkeit?

Fichte antwortet: Der ganze Unterschied zwischen Seyn und Daseyn seye nur für uns und eine Folge unserer Beschränkung, keineswegs an sich und unmittelbar in dem göttlichen Daseyn. Die Unterscheidung des Seyns als Seyns, des Absoluten als Absoluten, mithin dieses Als der beiden zu Unterscheidenden ist zunächst in sich selber absolute Trennung und das Prinzip aller nachmaligen Trennung und Mannigfaltigkeit.

§. 156.

Ist dieß wohl eine Antwort auf die oben gestellte Frage? Woher dann die Unterscheidung in der Identität? woher das Als, das das Identische in zwei Gleiche, „Seyn als Seyn, Absolutes „als Absolutes" sondert? Muß nicht schon die Trennung vorhergehen, um nur unterscheiden zu können? Was heißt das Unterscheiden durch Als? Setzen wir etwa Beispiels halber, „der Mensch „müsse als Mensch betrachtet werden," so heißt dieß das Menschliche absondern von den Eigenthümlich-

keiten, die dem Einzelen zukommen können. So wird etwa auch das Seyn an sich als Seyn, Absolutes als Absolutes gesetzt unabhängig, ob es das Implizite oder das Explizite, ob dieses Absolute von Gott oder Mensch prädizirt wird. Diese Unterscheidung setzt mithin schon zwei voraus, das Einemal das Wesen rein, das Andremal das Wesen mit den Formen vermischt, und somit ist die Unterscheidung nicht Grund der Trennung, sondern Folge derselben.

§. 157.

Ueberhaupt ist die Behauptung, daß das Seyn an sich und das Daseyn Eins und dasselbe Identische seyen, und daß sie auf dem Uebergang keine Verwandlung erführen, unmöglich. Was einen Uebergang nimmt, ist streng genommen nicht unwandelbar. Der in sich verborgene Gott ist ein Anderer als der Offenbare, weil zwischen Verborgenseyn und Offenbarung ein Gegensatz stattfindet. Es ist der nemliche Unterschied, welchen Schelling zwischen dem impliziten und expliziten Gott macht. Möge auch in dem Einen seyn, was in dem Andern

ist, so ist es doch auf andere Weise in Ihm gesetzt und für unsere Ansicht durchaus verschieden. Die reinste Analogieen, die man hiebei der Anschauung unterlegen kann, sind folgende: Das Seyn verhält sich zum Daseyn, ferner der in sich verborgene Gott zum Offenbaren, wie das Original zur Kopie, oder wie die Knospe zur entfalteten Blume oder wie die algebraische Gleichung zu ihrer in Raum und Zeit lebendig gewordenen und beschriebenen Curve.

Es ist in diesen drei Fällen immer in Einem, was in dem Andern ist, mithin überall das Ganze, aber dennoch auf eine andere Weise ausgedrückt. So enthält die algebraische Gleichung der Ellipse alle Verhältnisse derselben in sich verborgen, welche in der Curve selbst entfaltet und gleichsam real und lebendig geworden sind. Aber Beide sind dennoch in ihrer Beziehung auf unsere Anschauung verschieden. Somit scheint es mir eine Täuschung von Fichte, wenn er das Seyn und das Daseyn schlechthin einander gleichsetzt. Es hilft hier nichts. — Wenn wir dieses Seyn an sich gleich Gott setzen, so muß ein Prinzip der Trübung, der Trennung, des Uebergangs schon in dasselbe gelegt werden, sobald wir die

Mannigfaltigkeit der Welt oder uns selbst aus diesem Seyn ableiten wollen.

§. 158.

Fichte sagt weiter: „Das Daseyn erfasset sich „selbst im Bilde und dieß thut es durch eigene Kraft; „diese Kraft nennt man mit dem Kunstausdruck: „Reflexion, und dadurch spaltet sich das Wissen „durch sich selber. Der erste Gegenstand der absolu„ten Reflexion ist die Welt, und dadurch zerfällt sie „in eine unendliche Mannigfaltigkeit."

Wenn es so ist, daß das Daseyn Wissen und das Bewußtseyn Reflexion ist, wodurch sich Alles spaltet, so ist diese Kraft offenbar eine Trübung, ein Verendlichen des Unendlichen und darum eine wahre Negation, und ich möchte nun wieder fragen: Woher diese neue Differenz? Stammt sie aus dem Seyn an sich, oder ist sie schlechthin da? Warum werden wir denn aus jenem wahrhaften Seyn verbannt und müssen vermittelst einer uns innwohnenden Kraft, „Reflexion," uns in das Nichts der Erscheinungen eintauchen?

§. 159.

Diese Fragen können von diesem Standpunkte nicht gelöst werden, sie sind transcendent und alle Philosophie darüber wird eitel. Es ist einmal dem Zeitmenschen diese Form, die wir Reflexion nennen, gegeben; vermittelst dieser ist er gezwungen, alles in Gegensätzen zu denken, und somit das Unendliche sich selbst Gleiche in eine unendliche Menge von Reflexen zu zerspalten, in welchen die ursprüngliche Einheit, das Gesetz, die Gleichung unter der Hülle, dem Kleide, der Einfassung der Erscheinungen verborgen liegt. Für uns ist aber dabei die Aufgabe geworden, diese Differentiale zu integriren und so allmählich wieder von dem unendlich Mannigfaltigen zum Prinzip aufzusteigen, um das Gesetz oder das Wesen zu läutern, und auf diese Weise uns in der Erkenntniß, im Gefühl und Willen uns dem wahrhaften Leben, von dem wir abgefallen waren, wieder zu nähern. Ob dieses wahrhafte Leben zugleich das göttliche sey, können wir nicht wissen. Wir wissen nur, daß es göttliches Gebot ist, und sind innerlich durch Gewissen und Glauben aufgefordert, demselben Genüge zu leisten.

Mystischer Theil.

§. 160.

Alle Mystik hält sich nicht sowohl an Begriffe als an Gefühle, nicht sowohl an Formen, als an Ideale. Wir finden daher meistens solche Momente zur Darstellung der Mystik, welche aus dem Gefühl und aus dem Gemüth genommen sind. Licht, Leben, Liebe, Gnade, Versöhnung, Seeligkeit sind bei den Mystikern gewöhnliche Construc-tions-Momente. Es liegt hierinn etwas Wahres. Wenn schon im Schönen und noch mehr im Guten der Begriff an sich nichts vermag, so erlahmt er vollends ganz, wenn wir in das transcendente Verhältniß der Religion übergehen. Wir sind alsdann gedrungen, uns höherer Mittel zu unserer Darstellung zu bedienen, als der bloßen Begriffe. Diese höhere Sprache ist die symbolische Bildersprache, welche nicht aus dem Wissen, sondern aus dem Schauen, nicht aus dem Denken, sondern aus Gefühlen, nicht aus Abstractionen, sondern aus dem Glauben erzeugt sind. Man lasse sich hiebei nicht irre machen. Wären unsere Begriffe wie z. B. das Seyn an sich und das Daseyn, Reflexion, Indifferenz und Differenz,

Selbstaffirmation und Negation, und was wir hier zu oberst setzen wollen, hinreichend zu Erklärung, — warum sollte der Philosoph nicht dabei stehen bleiben und sich beruhigen? Es dringt uns aber eine höhere Forderung. Nicht der Verstand, sondern das Gemüth will Beruhigung, und darum suchen wir ein Höheres.

§. 161.

Dieß scheint auch deutlich von Fichte gefühlt worden zu seyn, von ihm, der gewiß durch alle Spekulationen hindurch gegangen ist, und die Wissenslehre noch am meisten erschöpft hat. Er gesteht ein, daß Gott, wenn Er nur als Seyn an sich gesetzt wird, ein wahrer Schattenbegriff sey, der den Menschen völlig trostlos lasse, und sucht daher ein höheres Moment auf, um das religiöse Verhältniß zu erreichen. Dieses Moment ist die Liebe. Folgende Stellen von Fichte werden dieß klar machen:

„Das Seyn an sich ist lauter Wesen, in dem „Daseyn hingegen, das Reflexion ist, spaltet sich „das Wesen und wird Form." Wie hängt nun Form und Seyn zusammen? Fichte antwortet: „Sie hängt schlechthin zusammen; es gibt schlechthin

„ein solches Band, welches höher als alle Reflexion
„ist. Und dieses Band ist die göttliche Liebe.
„In dieser Liebe ist Seyn und Daseyn, Gott und
„Mensch, Eins, völlig verschmolzen und verflossen.
„Diese Liebe ist zuförderst die Schöpferin unseres oft
„erwähnten Begriffs von Gott. Was ist es aber,
„das uns über alles erkennbare und bestimmte Da-
„seyn, über die ganze Welt der absoluten Reflexion
„hinausführt? Offenbar nur die durch kein Daseyn
„auszufüllende Liebe. Was ist es, was uns Got-
„tes gewiß macht? Die über alle Zweifel der Re-
„flexion erhabene Liebe. Die Liebe ist die Quelle al-
„ler Gewißheit, aller Wahrheit und aller Realität.
„Die Liebe ist daher höher als alle Vernunft, und
„ist selbst die Quelle der Vernunft, die Wurzel der
„Realität und die einzige Schöpferin des Lebens.
„Die zu göttlicher Liebe gewordene und
„in Gott sich selbst vernichtende Reflexion
„ist der Standpunkt der höchsten Wissen-
„schaft."

§. 162.

Diese Stellen zeugen deutlich, daß Fichte seine ganze Rationalistik an jenen höhern Stützpunkt

anlehnt, den er mit den Mystikern gemein hat. Darum trifft er auch mit dem Evangelisten Johannes zusammen, und begleitet ihn durch mehrere rein symbolische Stellen.

Was ferner Fichte vom Licht, von dem Unterschied des wahrhaften und Scheinlebens, von der Seeligkeit sagt, greift mehr oder weniger in die Mystik ein. Inzwischen scheint er sich in dem Zusammenhang des Rationalismus und des Mystizismus nicht klar geworden zu seyn. Denn — da er im ersten Theil das reine Denken oben an stellt, so verknüpft sich dieß nicht mit dem zweiten Theil, in welchem er die Liebe zu oberst stellt, und sie selbst die einzige Schöpferin der Wahrheit nennt. Denn zwischen reinem Denken und der reinen Liebe ist ein gewaltiger Unterschied.

Supranaturalistischer Theil.

§. 163.

Von diesem Theil kommen nur sehr leise Spuren in Fichtes Anweisung zum seeligen Leben. Hätte Fichte den reinen lebendigen Glauben ge-

faßt, so würde er auch ohne alle die künstliche Wendungen der Spekulation gefunden haben, wie aus jenem Glauben nothwendig die Tugend und die Liebe als Sonne des Gemüths hervorgehen. Er würde gefunden haben, daß zur Anweisung eines seeligen Lebens eben der geoffenbarte Theil der Religion der wichtigste ist. Er würde das Verhältniß der Creatur zum Schöpfer, des Menschen zu Gott, nicht so hoch gestellt haben, daß gleichsam beide in Eins verschmelzen könnten. Das wahrhaftige Leben des Menschen ist freilich ein anderes als sein Scheinleben, aber seelig ist es noch nicht. Es strebt nur zur Seeligkeit, und hat in der Tugend, der Liebe und der Andacht eine Ahnung davon. Und diese Ahnung erhält der Mensch dnrch den göttlichen Lichtstrahl, welchen der Glaube von oben empfängt. Fichte würde alsdann reiner als alle Spekulation aus der geoffenbarten Religion die göttliche Liebe schon in dem Spruch erkannt haben: „Also hat Gott die Welt geliebet, daß er seinen ein„gebornen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn „glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige „Leben haben."

§. 164.

Hat wohl Fichte durch alle seine Spekulation

mehr gefunden, als dieser Spruch besagt? Fichte findet die Liebe als das Höchste, und in der Liebe die Seeligkeit und das ewige Leben. Zugleich stimmt er mit Johannes ein: daß der Sohn das Wort und das Wort Fleisch geworden sey. Wir dürfen mithin nur an diese göttliche Liebe glauben, wovon die Hingebung des Sohnes der höchste Beweis ist, so wird die Seeligkeit nicht ausbleiben. Ich möchte daher sagen, dieser einfache Spruch gebe uns so viel als die ganze Fichtische Abhandlung, die, nachdem sie durch alle Krümmungen der Spekulation sich durchwand, doch kein anderes Resultat zum Vorschein brachte. Aber wie groß ist der Unterschied! — Dieser einfache Spruch aus göttlicher Mittheilung entstanden, spricht an alle Völker der Erde, ist für jedes Herz eine kostvolle Verheissung eines seeligen Lebens durch göttliche Liebe, während die Fichtische Abhandlung nur von sehr wenigen Menschen verstanden wird. Wenn uns also unsere höchste Spekulation nichts mehr gibt, als der einfachste Spruch der Bibel, so werden wir wohl dar-

an thun, immer nur unsern Glauben zu läutern, worinn allein die Befähigung für ein seeliges Leben liegt. Die Liebe, sagt Fichte, steht höher, als alle Reflexion, Wahrheit und Vernunft. Was kann man mehr sagen, um der unnützen Spekulation den Abschied zu geben, und getrost dem Willen dieser Liebe zu vertrauen? Und somit ist klar, wie die Philosophie sich in der Religion immer selbst zernichtet. Eine geoffenbarte Religion, wenn sie uns in einzelen Sprüchen schon so viel gibt, als eine durch eine ganze Lebenszeit fortgesponnene Philosophie wie bei Fichte, wird wohl auch unser Zutrauen verdienen.

§. 165.

Auch Fichte läßt sich in die Wunder und besondere Offenbarungen, in welchen das Reich Gottes am meisten begründet ist, nicht ein, hält sie vielmehr entbehrlich zum wahren Verständniß und meint, der Glaube an Wunder könne leicht zu Schwärmereien führen.

Allerdings mag bei vielen die Gränze eng gesteckt seyn, einerseits zwischen Wunderglauben, andererseits zwischen Schwärmerei und Aberglauben;

aber die Schuld liegt daran, daß man das Fortbestehen eines göttlichen Plans neben der individuellen Freiheit der Menschen in der Weltgeschichte noch nicht rein genug begriffen hat.

Wer annimmt, daß Gott der Natur ihre Gesetze und Normen angewiesen habe, muß auch annehmen, daß Er dieselbe durch einen Zwischenakt unterbrechen könne, und wer zugleich annimmt, daß die individuelle Freiheit die Angelegenheiten der Menschen verkehren könne, muß auch annehmen, daß außerordentliche Anstalten — nemlich Wunder — nothwendig werden, dieselben wieder in das rechte Geleiß zurückzuführen.

Dieß ist übrigens ein Gegenstand für den mystischen Theil.

Dritter Abschnitt.

Schellingische Sätze

aus der Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenständen.

§. 166.

I.

Die höchste Unterscheidung ist zwischen dem Wesen, sofern es existirt und dem Wesen, sofern es Grund der Existenz ist.

Beweis.

Da nichts vor oder ausser Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Dieser Grund ist aber kein bloßer Begriff, sondern etwas Reelles und Wirkliches. Der Grund der Existenz ist nicht Gott absolut betrachtet, d. h. sofern er existirt, er ist die Natur in Gott, ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen. Analogisch kann dieß Verhältniß durch das der Schwerkraft und des Lichtes in der Natur erläutert werden. Die Schwerkraft geht vor dem Licht her, als dessen ewig dunkler Grund, der selbst

nicht actu ist, und entflieht in die Nacht, indem das Licht (das Existirende) aufgeht.

II.

Alle Dinge haben ihren Grund in dem, was in Gott selbst, nicht Er selbst ist, d. h. in dem, was Grund seiner Existenz ist. Dieses Wesen menschlich näher gebracht, kann so dargestellt werden: es sey die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebähren. Die Sehnsucht ist nicht das Eine selbst, aber doch mit ihm gleich ewig. Sie will Gott — d. h. die unergründliche Einheit gebären. Sie ist daher für sich betrachtet auch Wille, aber Wille ohne Verstand. Dennoch ist sie ein Willen des Verstandes, nemlich Sehnsucht und Begierde desselben, nicht ein bewußter, sondern ein ahndender Wille, dessen Ahndung der Verstand ist.

III.

Nach der ewigen That der Selbstoffenbarung ist in der Welt alles Regel, Ordnung und Form, aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen. Aus diesem

Verstandlosen ist im eigentlichen Sinne der Verstand geboren, ohne dieß vorausgehende Dunkel gibt es keine Moralität der Creatur. Finsterniß ist ihr nothwendiges Erbtheil. Er selbst — der Existirende — wohnt allein im reinen Lichte, — denn er allein ist von sich selbst. Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel ans Licht — wie das Saamenkorn, der Mensch in Mutterleibe, der auch aus dem Dunkeln des Verstandlosen (Gefühl, Sehnsucht, der Mutter der Erkenntniß) die lichte Gedanken anwachsen läßt.

IV.

Vermittelst der Sehnsucht erzeugt sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen andern Gegenstand haben kann, als Gott, Gott sich selbst in einem Ebenbilde erblickt. Diese Vorstellung ist das Erste, worinn Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist, obgleich nur in ihm selbst. Sie ist im Anfange bei Gott und der in Gott gezeugte Gott selbst. Diese Vorstellung ist zugleich der Verstand — das Wort jener Sehnsucht. Der ewige Geist, der das Wort in sich und zugleich die unendliche Sehnsucht empfindet, von

der Liebe bewogen, die er selbst ist, spricht das Wort aus, daß nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen freischaffender und allmächtiger Wille wird, und in der anfänglich regellosen Natur als in seinem Element oder Werkzeuge bildet. Die erste Wirkung des Verstandes in ihr ist die Scheidung der Kräfte, wie beim Menschen die Gedanken sich scheiden, und dadurch die Einheit sich erhebt. Die in dieser Scheidung getrennten Kräfte sind der Stoff, woraus nachher der Leib configurirt wird; das aber aus der Tiefe des natürlichen Grundes als Mittelpunkt der Kräfte entstehende lebendige Band ist die Seele. Weil der Verstand die Seele aus einem von ihm unabhängigen Grunde als Inneres hervorhebt, so bleibt sie ebendamit selbst unabhängig von ihm, als ein besonderes und für sich bestehendes Wesen.

V.

Das allerinnerste Band der Kräfte lößt sich nur in einer stufenweisen Entfaltung, und das vollkommenste Naturwesen ist das, was aus dem innersten Zeitraum aus der Scheidung hervortritt. Jedes hat mithin ein doppeltes Prinzip, eines, wo-

durch es von Gott geschieden ist, oder im bloßen Grunde ist, und eben das ist zugleich das Andere, insofern es in Licht verklärt wird. Das erste Prinzig aus dem Grunde ist dunkel und der Eigenwille der Creatur. Diesem Eigenwillen, der nur Sucht, Begierde ist, steht der Verstand als Universalwille entgegen, und unterwirft sich dem erstern als bloßes Werkzeug. Die Erhebung des allertiefsten Centrums in Licht geschieht nur im Menschen. Der Wille des Menschen ist der in der ewigen Sehnsucht verborgene Keim des nur noch im Grunde vorhandenen Gottes, — der in der Tiefe verschlossene göttliche Lebensblick, den Gott ersah, als er den Willen zur Natur faßte. Der Mensch hat dadurch, daß er aus dem Grunde entspringt, ein relativ- von Gott unabhängiges Prinzip in sich; aber dadurch, daß dieses Prinzip in Licht verklärt ist, geht der Geist auf. Die Seele, insofern sie lebendige Identität beider Prinzipien ist, ist Geist, und Geist ist in Gott. Wäre diese Identität im Geiste des Menschen eben so unauflöslich als in Gott, so wäre kein Unterschied, d. h. Gott als Geist wäre nicht offenbar. Diejenige Einheit, die in Gott unzer-

trennlich ist, muß also im Menschen zertrennlich seyn — und dieses ist die Möglichkeit des Guten und Bösen.

VI.

Das aus dem Grunde der Natur gehobene Prinzip, wodurch der Mensch von Gott geschieden ist, ist die Selbstheit in ihm, die aber durch ihre Einheit mit dem idealen Prinzip Geist wird. Der Mensch ist Geist als ein selbstisches, besonderes (von Gott geschiedenes) Wesen, und dadurch aus dem Creatürlichen ins Uebercreatürliche erhoben. Die Selbstheit ist Wille, der sich in der völligen Freiheit erblickt, selbst von beiden Prinzipien. Verbindet sich der Eigenwille mit dem Urwillen, der Licht ist, so wird er gut. Strebt er aber das, was er nur im Centro seyn sollte, wo die Liebe wohnt, zu trennen, so wird er Particularwille, und sucht gleichsam in der Peripherie sich ein Centrum zu schaffen, wodurch der Wille bös wird. Daraus ist die positive Natur des Bösen abzuleiten. In der Unterscheidung zwischen dem Existirenden und dem, was Grund von Existenz ist, kann allein die Möglichkeit des Bösen erkannt werden.

VII.

Gott ließ, weil er den Willen des Grundes als den Willen zu seiner Offenbarung empfand, und nach seiner Fürsehung erkannte, daß ein von ihm unabhängiger Grund zu seiner Existenz seyn müsse, diesen Grund in seiner Independenz wirken oder anders zu reden, Er selbst bewegte sich nur nach seiner Natur und nicht nach seinem Herzen oder Liebe. Weil nun der Grund auch in sich das ganze göttliche Wesen nur nicht als Einheit enthielt, so konnten es nur einzele göttliche Wesen seyn, die in diesem Fürsichwirken des Grundes walteten. Daher die verschiedene Epochen. —

Erstlich die uralte Zeit des goldenen Weltalters mit der seeligen Unentschiedenheit, wo weder Gutes noch Böses war.

Zweitens die Zeit der waltenden Götter und Heroën oder der Allmacht der Natur, in welcher der Grund zeigte, was er vermochte. Aber endlich kommt die Zeit, wo alle diese Herrlichkeit sich auflößt, und das Chaos wieder eintritt; die Erde wird zum zweitenmal wüst und leer, aber dieß ist nun auch der Moment der Geburt des höhern Lichts des

Geistes, und es erscheint in persönlicher, menschlicher Gestalt als Mittler. Gott muß Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme. Ihr Anfang ist ein Zustand des Hellsehens, eine Zeit der Zeichen und Wunder. Endlich erfolgt die Krisis in der turba gentium, eine neue Scheidung der Völker und Zungen, ein neues Reich, in welchem Gott als Geist, d. h. actu sich offenbart.

VIII.

Es gibt ein Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu Etwas macht, und der Grund und die Basis aller Wesenheit ist.

Der Mensch ist in der ursprünglichen Schöpfung ein unentschiedenes Wesen. Er selbst entscheidet sich, aber diese Entscheidung kann nicht in die Zeit fallen, sondern in den Anfang der Schöpfung. So unfaßlich diese Idee scheinen mag, so ist doch in Jedem das Gefühl, als sey er, was er ist, von aller Ewigkeit her gewesen. Daß Judas ein Verräther Christi wurde, konnte weder er selbst noch eine Creatur ändern, und dennoch verrieth er Christum nicht gezwungen, sondern willig und mit Freiheit. Eben

so verhält es sich mit dem Guten. Es gibt eine Prädestination, nur in anderem Sinne, nemlich in diesem: „Wie der Mensch hier handelt, so hat er „von Ewigkeit und schon im Anfang der Schöpfung „gehandelt. Sein Handeln wird nicht, wie er „als sittliches Wesen nicht wird, sondern ist der „Natur nach ewig."

IX.

Gott ist eine lebendige Einheit von Kräften, und da die von ihm unabhängige Basis und Existirendes in ihm sich nothwendig zu einer absoluten Existenz vereinigen, die höchste Persönlichkeit, oder wenn die lebendige Einheit Beyder Geist ist, so ist Gott als das absolute Band Geist im eminenten Verstande. Der Gott des reinen Idealismus, wie des reinen Realismus, wie bei Fichte und Spinoza, ist ein unpersönliches Wesen. Da in Gott ein unabhängiger Grund von Realität und daher zwei gleich ewige Anfänge der Selbstoffenbarung sind, so muß Gott nach seiner Freiheit in Beziehung auf Beide betrachtet werden. Der erste Anfang zur Schöpfung ist die Sehnsucht des Einen, sich selbst zu gebären oder der Wille des Grundes. Der zweite

ist der Wille der Liebe, wodurch das Wort in die Natur ausgesprochen wird, und durch den Gott sich erst persönlich macht. Der erste Wille ist nicht bewußter, aber auch nicht ganz bewußtloser Wille, wie in Begierde und Lust, der zweite hingegen ist schlechthin bewußt und frei.

X.

Auf die Frage, warum ist das Vollkommne nicht gleich von Anfang? antwortet sich: weil Gott ein Leben ist und nicht blos ein Seyn. Alles Leben hat aber ein Schicksal und ist dem Leiden und Werden unterthan. Auch diesem hat sich Gott freiwillig unterworfen, schon da er zuerst um persönlich zu werden, die licht- und die finstere Welt schied. Ohne den Begriff eines menschlich-leidenden Gottes, der allen Mysterien der Vorzeit gemein ist, bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich; auch die Schrift unterscheidet Perioden der Offenbarung, und setzt eine Zeit, in der Gott Alles in Allem, d. h. wo er ganz verwirklicht seyn wird.

XI.

Höchster Punkt der Untersuchung: Es muß

vor allem Grund und vor allem Existirenden also überhaupt vor aller Dualität ein Wesen seyn. Wie können wir es anders nennen, als den Urgrund oder vielmehr Ungrund? Da es vor allen Gegensätzen vorhergeht, so können diese in ihm nicht unterscheidbar noch auf irgend eine Weise vorhanden seyn. Es kann daher nicht als die Identität, es kann nur als die absolute Indifferenz beider bezeichnet werden.

Die Indifferenz (das indifferenzirende Prinzip) ist nicht ein Produkt der Gegensätze, noch sind sie implicite in ihr enthalten, sondern sie ist ein eigenes von allem Gegensatz geschiedenes Wesen, an dem alle Gegensätze sich brechen, das nichts anderes ist, als eben das Nichtseyn derselben, und das darum auch kein Prädikat hat, als eben das der Prädikatlosigkeit, ohne daß es deswegen ein Nichts oder ein Unding wäre. Wie kommt mithin die Differenz etwa von Gut und Böß heraus? Zur Erläuterung sey folgendes: Reales und Ideales, Finsterniß und Licht können von dem Ungrunde niemals als Gegensätze prädizirt werden. Aber es hindert nichts, daß sie nicht als Nichtgegensätze, d. h. in der Disjunction und jedes für sich von ihm prädi-

zirt werden, womit aber eben die Dualität (die wirkliche Zweiheit der Prinzipien) gesetzt wird. In dem Ungrunde selbst ist nichts, wodurch dieß verhindert würde. Denn eben, weil er sich gegen beide als totale Indifferenz verhält, ist er gegen beide gleichgültig. Wäre er die absolute Identität von beiden, so könnte er nur beide zugleich seyn, d. h. beide müßten als Gegensätze von ihm prädizirt werden, und wären dadurch selber wieder Eins. Unmittelbar aus dem Weder — Noch oder der Indifferenz bricht also die Dualität hervor, und ohne Indifferenz, d. h. ohne einen Ungrund gäbe es keine Zweiheit der Prinzipien.

XII.

Nach dieser dialectischen Erörterung können wir uns also ganz bestimmt auf folgende Art erklären: Das Wesen des Grundes, wie das des Existirenden, kann nur das vor allem Grunde Vorhergehende seyn, also das schlechthin betrachtete Absolute, der Ungrund. Er kann es aber nicht anders seyn, als indem Er in zwei gleich ewige Anfänge auseinandergeht, nicht daß er beide zugleich, sondern daß er

in jedem gleicherweise, also in jedem das Ganze oder ein eignes Wesen ist. Der Ungrund theilt sich aber in die zwei gleich ewige Anfänge, nur damit die zwei, die in ihm als Ungrund nicht zugleich oder Eines seyn konnten, durch Liebe Eins werden, d. h. er theilt sich nur, damit Leben und Liebe sey und persönliche Existenz. Denn Liebe ist weder in der Indifferenz, noch wo Entgegengesetzte verbunden sind, die der Verbindung zum Seyn bedürfen, sondern, dieß ist das Geheimniß der Liebe, daß sie solche verbindet, deren jedes für sich seyn könnte, und doch nicht ist, und nicht seyn kann, ohne die Andere. Darum, so wie im Ungrunde die Dualität wird, wird auch die Liebe, welche das Existirende mit dem Grunde zur Existenz verbindet. Aber der Grund bleibt frei und unabhängig von dem Wort bis zur endlichen gänzlichen Scheidung. Dann löst er sich auf, wie im Menschen, wenn er zur Klarheit übergeht, die anfängliche Sehnsucht sich löst, indem alles Wahre und Gute in ihr ins lichte Bewußtseyn erhoben wird, alles Andere aber, das Falsche nemlich und Unreine auf ewig in die Finsterniß beschlossen wird, um als ewig dunkler Grund der

Selbstheit zurückzubleiben, die nie zum Actus hervorgehen kann.

Prüfung der Schellingischen Sätze.

Rationalistischer Theil.

Vergleichung einiger Schellingischen Hauptsätze mit den Fichtischen.

§. 167.

Fichte stellt zuoberst die Sätze hin:

Es gibt ein Seyn an sich und ein Daseyn — als Offenbarung des Seyns.

Schelling: Es gibt einen Grund zur Existenz und ein Existirendes, was ebenfalls die Offenbarung seiner selbst ist.

§. 168.

Fichte: Das Seyn an sich ist ewig, unwandelbar und absolut Eins — und auf gleiche Weise verhält sich auch das Daseyn.

Schelling: Der Grund ist ewig und absolut — in ihm aber ist die Sehnsucht, sich selbst zu gebähren. Es ist ein ewiges Werden und eine ewige That, nicht ein ewiges Seyn.

§. 169.

Fichte: Das Seyn an sich und das Daseyn sind einander völlig gleich. Zwischen dem Absoluten oder Gott und seiner Offenbarung oder Wissen ist kein Unterschied, beide gehen ineinander auf.

Schelling: Der Grund zur Existenz und Gott als dem Existirenden ist der Unterschied wie zwischen dem Prinzip der Finsterniß und dem Prinzip des Lichts. Der Grund kann in einer Independenz von Gott fortwirken.

§. 170.

Fichte: Das Wissen ist ohne Verwandlung auf dem Uebergange vom Seyn zum Daseyn. Da aber das Wissen wir oder das göttliche Daseyn sind, so zeigt sich der ganze Unterschied nur als Folge unserer Beschränkung. Die Unterscheidung des Seyns als Seyns und des Absoluten als Absoluten, mithin dieses Als der beiden zu Unterscheidenden ist zunächst in sich selber absolute Trennung und nachmals das Prinzip aller Mannigfaltigkeit, was durch Reflexion erzeugt

wird, die als Kraft schlechthin mit dem Selbst-bewußtseyn verbunden ist.

Schelling: Es ist eine absolute Indifferenz, in welcher weder das Eine noch das Andere ist. Unmittelbar aber aus dem Weder Noch bricht der Dualismus hervor, und alles Uebrige ist Geburt und Entwicklung aus dem finstern Grunde an das Licht. Je tiefer das Centrum aufgeht, desto größer die Gegensätze. Nur im innersten Centro liegt das Leben des Menschen, und mit seinem Aufgang tritt auch der Gegensatz zwischen gut und bös heraus.

§. 171.

Fichte: Wesen und Form hängt schlechthin zusammen durch ein inneres Band, das höher als alle Reflexion ist, und dieses Band ist die Liebe Gottes.

Schelling: Der Ungrund theilt sich in zwei gleich ewige Anfänge, nur damit die zwei, die in ihm als Ungrund nicht zugleich oder Eines seyn könnten, durch Liebe Eins werden, er theilt sich

nur, damit Leben und Liebe sey und persönliche Existenz.

§. 172.

Fichte: Das Seyn an sich oder Gott kann nicht affizirt werden, und seine Natur ist unwandelbar ohne Anfang und Ende.

Schelling: Weil im Anfang auch der Grund das ganze göttliche Wesen nur nicht als Einheit enthielt, so konnten es nur einzele göttliche Wesen seyn, die in dem Für sich wirken des Grundes walteten — und daher die verschiedene Epochen göttlicher Offenbarung.

§. 173.

Bei Fichte ist die Richtung auf das Gute und Böse ziemlich verdeckt und untergeordnet, auch hat die Freiheit keine bedeutende Rolle. Schelling hingegen mischt schon mit dem Grunde die Möglichkeit des Bösen und actualisirt dasselbe, indem Er den Grund in seiner Independenz von Gott als dem Existirenden fortwirken läßt, wo alsdann der Gegensatz zwischen Gut und Böß zulezt im Menschen völlig heraustritt.

Metaphysische Schwierigkeiten.

§. 174.

Wenn wir Gott Prädikate beilegen dürfen, so werden ohne Zweifel folgende durch alle Spekulatien gerechtfertigt seyn: Gott ist ewig, unwandelbar, absolut, Alles in Einem, Eins in Allem, höchst vollkommen, ohne Schranke, Alles in Allem.

Ewig.

Durch die ganze Schellingische Theorie ist deutlich ein Anfang für Gott angegeben. „Es seye in „ihm eine Sehnsucht, sich selbst zu gebähren. Sehn„sucht vor der Geburt."

„Es gehen aus ihm zwei gleich ewige Anfänge." Ewig und Anfang widerspricht sich. Das Ewige ist nur Eins und kann nicht in Zwei getheilt werden.

„Die Sehnsucht ist nicht das Eine selbst, aber „doch mit ihm gleich ewig. Sie will Gott, d. h. die „unergründliche Tiefe gebähren." — Ein gebohrner Gott ist kein Ewiger.

Unwandelbar.

Das Unwandelbare ist kein Werden, sondern ein Seyn. Nach Schelling ist alles ein Werden

und Wandeln. Aus dem finstern Grunde entwickelt sich das Licht, aus dem Verstandlosen der Verstand, aus dem Chaos die Ordnung. Zuerst ist Gott Wille, dann auch Verstand.

Der erste Anfang zur Schöpfung ist der Wille des Grundes, der zweite der Wille der Liebe, durch welchen sich Gott erst persönlich macht.

Gott ist ein Leben und nicht blos ein Seyn, alles Leben hat aber ein Schicksal, mithin wandelbar.

Gott bewegte sich nur nach seiner Natur, nicht nach seinem Herzen. —

Alle diese Sätze widersprechen der Unwandelbarkeit Gottes.

Absolut.

Die Unterscheidung zwischen Wesen, insofern es existirt, und Wesen, insofern es Grund zur Existenz ist, hebt schon im ersten Satz die Absolutheit auf, weil das Absolute gar keine Unterscheidung zuläßt. Absolute Existenz Gottes stößt Grund und Folge von sich aus, ist prädikatlos, und wird, welche Idee wir auch aus unserem Vorrath nehmen, verunreinigt.

„Gott läßt, damit Er existiren könne, den fin„stern Grund in seiner Independenz fortwirken.“ —

Ist Gott absolut, so gibt es keine Independenz außer Ihm, neben Ihm, mit Ihm, in Ihm. Er ist nur sich selbst gleich, und es kann daher weder nach einem Grunde in ihm, noch nach einer stufenweisen Entwicklung gefragt werden, weil hier die Absolutheit und Selbstgleichheit in lauter Relationen und Ungleichheiten verwandelt würde.

Sehnsucht, Selbstgebährung, Verstand, Wille sind nicht nur anthropomorphistische Prädikate, sondern lößen sich alle $= o$ im Absoluten auf.

Kann die Philosophie aus solchen Prädikaten eine Construction für Gott formiren?

Alles in Einem.

„Schelling nimmt einen Urgrund an, der al„len Gegensätzen vorhergehe und durch absolute In„differenz Beider bezeichnet werde. Aus diesem ent„wickle sich Alles.“

Soll dieser Urgrund das Absolute schlechthin seyn, so ist der Ausdruck Indifferenz übel gewählt, und wahrscheinlich auch hier die Quelle des Irrthums. Jede Indifferenz, die höchste wie die tiefste,

liegt zwischen zwei einander Entgegengesetzten in der Mitte. Zwischen absoluter Indifferenz und Identität ist der Unterschied wie zwischen der Einheit und dem Unendlichen. Gott ist gleichsam das höchste oder absolute Integral $= \infty^{\infty}$, in welchem alle Ordnungen des Unendlichen selbst wieder verschwinden oder $= 0$ werden, aber keine Indifferenz. Das Positivste oder Vollkommenste kann nie indifferent seyn, die Indifferenz findet sich erst, wenn das Positivste durch ein Negatives gebunden ist, und in diesem Zustande ist der Mensch.

Aus dieser Darstellung ist nun auch ersichtlich, daß aus dem Positivsten nicht zwei gleich ewige Anfänge ausgehen können, sondern daß dieses vielmehr unwandelbar, aber auch unbegreiflich und unvergleichbar das Eine Ewige bleibt.

Eins in Allem.

Schelling sagt: „Gott ist eine lebendige „Einheit von Kräften, und da die von Ihm unab„hängige Basis und Existirendes in Ihm sich noth„wendig zu einer absoluten Existenz vereinigen, die „höchste Persönlichkeit oder Geist im eminenten Sinne."

Wenn wir Persönlichkeit aus der Analogie mit

uns nehmen, und eine andere werden wir wohl nicht kennen, so muß sie in eben dem Maas abnehmen, als der Geist reiner wird, und im eminentesten Geiste müßte sie verschwinden, weil sie offenbar eine Unvollkommenheit involvirt, die zwar vom Menschlichen, aber nicht vom Göttlichen prädizirt werden kann.

Warum kommt man nicht über den Begriff oder die That des Lebens hinaus? Das Leben ist blos das Mittelglied zwischen Tod und Unsterblichkeit, und schwankt daher in den Exponenten des Endlichen umher, ohne unendlich zu werden. Wir können nun freilich nicht wissen, was Unsterblichkeit an sich ist, aber dieß ist klar, daß sie eine unendliche Potenz höher steht, als das Leben. Wir sollten ebendaher nicht sowohl von einem lebendigen als vielmehr von einem ewigen Gotte sprechen, der nicht wie das Leben überhaupt einem Wechsel der Zeit und der Dinge ausgesetzt ist. Und so verhält es sich auch mit der Persönlichkeit. Wenn wir auch annehmen, daß das ganze Universum gleichsam den Leib Gottes darstelle, um in Verbindung mit der höchsten Vernunft eine Persönlichkeit zu konstituiren, so bleibt diese materielle

Welt doch eine Beschränkung für Gott, sobald sie als Bestandtheil seiner Einheit gedacht und nicht aus einem freien göttlichen Act entstanden angenommen wird.

Allerdings liegt die Annahme eines lebendigen, persönlichen Gottes höher, als das Vernunft-Prädikat des todten Seyns an sich oder des starren Alls, und über diese extensive Allheit mag Schelling mit Recht seine volle lebendige Einheit setzen. Aber der ewige Gott steht über dem lebendigen, weil auch die trefflichste Analogie von Leben nicht von dem Wechsel der Zustände frei gedacht werden kann.

Höchst vollkommen.

Wer eine Sehnsucht in Gott setzt, eine Geburt, ein Werden, Zustände, die mit den Weltepochen gleichlaufen, wer ferner noch einen Grund oder irgend etwas anderes unabhängig von Ihm setzt, dem Lichte die Finsterniß, dem Verstande das Verstandlose, dem Guten das Böse, und zwar dieses in irgend einer Independenz vorangehen läßt, der muß auf das Prädikat der höchsten Vollkommenheit für Gott Verzicht thun. Es ist nichts Irrigeres als zu sagen, daß in Gott alle Realität aufgehäuft liege.

Was nennt man Realität, — etwa die Existenz in Raum und Zeit? Diese ist gerade das Allerunvollkommenste, dem der Tod der Materie eingebohren ist; das Allervollkommenste liegt vielmehr über aller Idealität und Realität und kann von Beyden nicht affizirt werden. Ihr fragt vielleicht, was ein solches noch seyn könne? — Lernet glauben und wollet nicht begreifen, — dann steht es vor Euch. Gott ist allein das Vollkommenste, weil in seinem Integral alle Werthe des Endlichen wie des Unendlichen = o werden.

Ein zweiter Satz, der sich mit dem Prädikat höchster Vollkommenheit nicht reimen läßt, ist der, daß das Böse einen gleich ewigen Anfang mit dem Guten habe, und darum der Vollkommenheit Gottes Abbruch thue. Keineswegs! — Das Böse ist gerade das Allerzeitlichste und aus dem Vollkommnen auf immer geschieden. Nur im Menschen und Wesen von verwandter Natur bilden sich die Gegensätze von Gut und Böß, aber beide eilen in entgegengesetzten Richtnngen ihrer Quelle zu, das Gute dem Ewigen, das Böse dem Zeitlichen. Fragen, warum ein Böses in der Welt seye, heißt gerade so viel, als

warum Gott den Menschen in ein Zeitleben gesetzt habe? Was aus der unmittelbaren Machtvollkommenheit Gottes folgt, das kann kein Gegenstand unseres Vernünftelns seyn. Uebrigens lassen sich die Probleme, inwiefern der Ursprung des Bösen sich mit der Güte Gottes vertrage, noch gar wohl auf vernünftige Weise deuten, wovon später die Rede seyn wird.

Ohne Schranke.

Alles Leben hat ein Schicksal, sagt Schelling, und ist dem Leiden und Werden unterworfen. Auch diesem hat sich Gott freiwillig unterworfen schon da er zuerst, um persönlich zu werden, die Licht- und die finstere Welt schied. Ohne den Begriff eines menschlich-leidenden Gottes bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich.

An andern Orten sagt dieß Schelling noch deutlicher: Gott sey nicht ohne Schranke zu denken.

Was mag das für ein Götze seyn, den Schelling sich hiebei vorstellt? Nein! Einen beschränkten Gott, der ein Schicksal über sich erkennt, wollen wir nicht anbeten, ihm sind unsere Tempel nicht gebaut, unsere Altäre nicht errichtet. Lassen wir diesen

Gott den Philosophen oder den Wilden, welche in gleichem Götzendienst hierinn übereinkommen und glauben an einen Andern. Wenn die Philosophie nichts weiter lehrte, als diesen Gott, dann müßten wir sie, wie ein unheiliges Gefäß, zerbrechen.

Wenn Christus, von seinem göttlichen Vater gesandt, zum Heil des Menschengeschlechts menschlich gelitten hat, so ist diese Sendung allerdings tief in die ganze Weltgeschichte verflochten und wir können ihre Räthsel nur durch die Wahrheit dieser Sendung lösen. Aber heißt dieß wohl Gott selbst, der durch jene Sendung einen freien Act ewiger Gnade ausübte, unter ein Schicksal stellen und ihn beschränken?

Alles in Allem.

Wenn die Allheit als Kategorie betrachtet mit sich selbst multiplizirt wird, so wird sie gefüllt, und die an sich blos logische Form bekommt Gehalt. Und der höchste Gehalt wird Gott beigelegt. In der Allheit ist das Eins und das Viel völlig verschwunden, und im höchsten Gehalt haben alle niedere Werthe aufgehört zu seyn. Daher kommt der Ausdruck „Alles in Allem" mit der höchsten Vollkommenheit und der Absolutheit überein, in welchen alles Man-

gelhafte und alle relative Bestimmungen, die nur außer dem Absoluten seyn können, völlig verschwunden sind. Man kann daher nicht sagen: weil Gott Alles in Allem ist, so muß Er auch dieses und jenes seyn. Denn — das „Dieses oder Jenes" ist ein Etwas, ein Relatives, was aus dem All und dem Absoluten verbannt ist, und erst als solches außer dem Vollkommensten erscheint. Wir erhalten kein All durch Anhäufung des Vielen, sondern durch völliges Abbrechen des Zählens, wie der Analytiker sein Unendliches nicht erhält durch allmähliges Wachsthum seiner positiven oder negativen Exponenten, sondern durch ein völliges Abbrechen des Endlichen. Wenn das Eins und das Viel weggeräumt ist, dann steht das All da, wenn alle Formen verschwinden, dann erst wird das Wesen rein, wenn alle Mängel weggeräumt sind, steht die Vollkommenheit da, wenn alle Relationen und alle Prädikate verschwunden sind, ist das Absolute da, wenn alle Zeitbestimmungen aufhören, ist das Ewige vor uns. Es ist daher ein großer Mißverstand, wenn man sagt, das Zeitleben des Menschen sey schon ein Element des Ewigen. Wohl hat der Mensch durch das freie Prinzip, das

außer der Zeit liegt, ein Moment, wodurch er schon hier im Ewigen wurzelt, aber als Leben selbst gedacht, ist jenes Moment in das Zeitliche fortgerissen, und wenn er sein in ihm waltendes Freies nicht gut durch die Tugend bewahrt, so wird es am Ende auch ein Raub der Zeit.

Nach dieser Darstellung ist Gott Alles in Allem auf ewige Weise und kann nicht, wie Schelling will, es in der Zeit erst werden; sonst müßten wir auch eine Zeit annehmen, wo Gott nicht Alles in Allem wäre. Auch hier ist die äußere Manifestation Gottes ganz verwechselt mit der Unwandelbarkeit seines innern Wesens.

Mystischer Theil.

§. 175.

Man hat Schelling schon den Vorwurf gemacht, daß er den Mystizismus in die Naturphilosophie einführe. Mir scheint es nicht, daß er ihn verdiene. Wäre es aber der Fall, so könnte dieß nur ein Irrthum seyn. In die Naturphilosophie soll und darf keine Mystik sich einschleichen. Ist irgend ein wissenschaftliches Gebiet des Menschen eifersüchtig

auf die Klarheit und Evidenz der Begriffe, so ist es die Naturphilosophie. Da in der Natur durchaus kein ächtes Absolutes, sondern nur sein Abglanz sich findet, so ist jede Mystik darinn übel angebracht. Die Natur hat keine andere Mythen, als die Zahlen und Linien und keine andere Symbole, als die reine Gleichungen, und wenn sich auch irrationale Größen darinn finden, so ist es nur deßwegen, weil der hier zurückgebliebene Rest erst in einem andern Sonnensystem wieder rational wird. Dieß ist bei allen Dingen, welche nicht selbstständig für sich sind, sondern in ihrer Art und Weise, um mit Andern erst zu einem Ganzen zu cohäriren, auch fremde Störungen in sich aufnehmen. Jeder Rest geht im Differential auf, und so verhält sich im Universum das einzele Glied zum Ganzen. In der Natur kann daher so wenig eine Mystik stattfinden, als Eine in der Differential- und Integral-Rechnung sich findet.

§. 176.

Die Mystik hat ihr Gebiet und ihren Werth nur in der Religion. Der Mystizismus ist ein religiöses Schauen, ein Schauen

in ein Helldunkel, in welchem aus der unergründlichen Tiefe der Gottheit einzele Stralen hervorbrechen, welche, obgleich an sich unnennbar, doch das sterbliche Wort noch fassen will, sie aber nicht mehr fassen kann als im lebendigen Bilde, im glühenden Gefühl, in der deutungsvollen Mythe und in dem, profanen Augen verschlossenen, Symbol. Die Mystik liest die goldene Buchstaben und Innschriften, die an den Pforten des Himmels stehen, aber da sie die Sprache des Himmels noch nicht versteht, weil alle ihre Züge in Hieroglyphen verschlungen sind, so übersetzt sie dieselbe in ihre Gefühls- und Dichtungssprache, nur verständlich dem, in welchem jenes Schauen lebendiger geworden ist, ganz unverständlich aber dem, der nicht über seine Begriffswelt hinauskommt.

Dem ächten Mystiker bleibt das Heilige heilig, und eben weil er jene unergründliche Tiefe noch wahrnimmt, so gibt er freiwillig sein endliches Maaß auf, um jenes nicht zu entwürdigen, und begnügt sich blos, jene Innschriften zu lesen, die an dem Vorhof des Tempels stehen, der in das Allerheiligste führt. Unter diesen goldenen Ziffern steht nun

auch das Wort der Liebe. Und dieses ist es nun auch, was Schelling gesehen und gelesen hat. Dieses Wort, wenn wir es im ächten Sinne lesen, ist nur wie ein Ausfluß der Gottheit, welchen zu schauen, noch sterblichen Augen vergönnt ist, zu betrachten. Nur das Wort steht geschrieben und zwar im Lichte des Glaubens, und dieß Licht, das aus dem Allerheiligsten hervordringt, erhellt das Wort, und dieß Wort ergießt seine Fülle in die glaubige Herzen, dem Verstande aber, der nichts von Liebe weiß, ist es unsichtbar. Lassen wir die Gottheit im Allerheiligsten unangetastet, — und entfernt von dem an sich unabhängigen Grund, der die Möglichkeit des Bösen in sich hat, gleichsam als ob neben dem Tempel des Allerheiligsten die Capelle des Teufels, ohne dessen Macht zu hindern, bestehen könnte, und setzen Gott nicht in allerlei Entwicklungen und in allerlei Zuständen, welche, wie bei den creatürlichen Formen, Anfang und Werden in sich einschließen. — Denn das Ewige ist unwandelbar.

§. 177.

Das Wort der Liebe, das in den Schellin-

gischen Konstructionen, nur weil ein inneres Band nöthig war, hervorgerufen scheint, verlangt eine andere Deutung. Die Liebe baut sich ihren Altar an die unterste Stufen des Throns, auf welchem die Majestät Gottes waltet; der Creatur theilt das Wort die unendliche Sehnsucht mit, hinauf zu wallen die Stufen, um sich zu vereinigen mit Gott. Nicht in Gott ist die Sehnsucht, sich zu offenbaren, was unpassend durch Schelling als Selbstgebären gleich einem schwangern Weibe ausgedrückt ist, — denn seine Offenbarung ist ewig, und nur der Glaube faßt dieses Ewige — sondern in der Creatur ist die Sehnsucht, an dem Lichte der Offenbarung sich zu läutern, um das Wort der Liebe würdig zu empfangen, und sich seiner Seeligkeit, die unabtrennlich von ihm ist, theilhaftig zu machen. Wo die Liebe waltet im glaubigen Herzen und in ihr jene unendliche Fülle der Sehnsucht, da möge der Verstand sich bescheiden, durch die Gegensätze seiner unterirdischen Behausung die Ruhe und den Frieden des Herzens zu stören; wir

bedürfen seiner Sucht, auch das Heiligste einer Analyse zu unterwerfen, nicht mehr.

§. 178.

Sehr schön hat Fichte die große Wahrheit ausgesprochen: „Die Liebe ist höher, denn alle Ver„nunft, ja sie selbst ist die Quelle der Wahrheit.“ Wie Verstand und Gemüth in der Creatur einander gegenüberstehen, und nur da wahrer Friede im Menschen ist, wo der Verstand sich dem Gemüthe unterordnet, so steht auch die Reflexion der Liebe gegenüber; alle Reflexion lebt in den Gegensätzen und in der Spaltung der Begriffe, die Liebe hingegen vereint und vermittelt alles. Wer mithin einmal die Stufe der Liebe erreicht, der hat sich, wie schon Fichte erkennt, über alle Reflexion erhoben, und wird daher die höhere Wahrheiten, welche das Gemüth in dem Wort der Liebe aufnimmt, nicht mehr dem Verstande zu leeren und nichtigen Konstructionen Preis geben. Was in dem Wort der göttlichen Liebe dem Begriff zugehört, ist gerade das schlechteste, was in ihm dem Gefühl zugehört, ist schon besser und inniger, — denn die Liebe ist nie

ohne das Gefühl des Schönen; — was in ihm der Neigung des Gemüths oder, was hier der angemessenste Ausdruck ist, der Sehnsucht angehört, das ist das Beste und Vortreflichste. In dieser Sehnsucht erschließt sich die Creatur ihrem Schöpfer, und zwar im innbrünstigen Gebet und in jenen Momenten der Andacht, welche obgleich nur Augenblicke, doch eine Ewigkeit zu umfassen streben. Wird jene Fülle der Sehnsucht, die ja auch schon in der irdischen Liebe als dem schwachen Nachbilde waltet, auf Gott gerichtet, so wird sie Hoffnung und Glaube, gleichsam ein Auffassungsorgan jener Lichtstralen, die aus unmittelbarer Offenbarung abstammen. So ist das Wort der Liebe unendlich erhaben über alle Begriffe, Urtheile und Schlüsse, und ebendaher keinem Irrthum mehr ausgesetzt.

§. 179.

In diesem Sinne, läßt sich sagen, habe Gott das Wort der Liebe ausgesprochen, damit es fortwirke in die Welt, und aller Creaturen Herzen theils unter sich vereine und mittle, theils entzünde zur Sehnsucht nach dem Ewigen. Und dieses Wort

ist Fleisch geworden in Christus dem Mittler und Versöhner der Menschen mit Gott, wie der Spruch auf die einfachste und reinste Weise es ausdrückt: „Also hat Gott die Welt „geliebet, daß er seinen eingebornen Sohn gab, da„mit alle, die an ihn glauben, nicht sollen verloren „gehen, sondern das ewige Leben haben.“ Aber dieses Wort der Liebe ist nur das Organ, wodurch sich Gott an die Menschen offenbart, nicht er selbst, und darinn liegt nun aller Irrthum der Philosophie, daß, indem sie das sichtbar gewordene Sprachorgan zergliedert, sie den Geist Gottes selbst zu erfassen meint, und beide miteinander verwechselt. Unsere höchste Idee ist höchstens nur ein Akkord jenes Organs, während der Meister, der diese Akkorde angibt, unendlich über sie erhaben ist. Wie der einzele hörbar gewordene Ton der Saite sich zur unendlichen Fülle seines genialen Meisters verhält, so verhält sich unsere höchste Idee zu Gott. Unser höchster Schwung ist die Empfindung des Tons der Liebe und unsere ganze wissenschaftliche Kunst ist die Zergliederung dieses Tons.

§. 180.

Einen hellen Blick hat Schelling am Ende seiner Abhandlung uns dadurch gezeigt, daß er über seinen Grund zur Existenz und dem Existirenden selbst noch den Ungrund stellte; dieß ist eben jene unergründliche Tiefe, welche, wie den Flor der Milchstraße, kein Telescop mehr erhellt, für die Vernunft ewig dunkel, für den Glauben allein noch zugänglich, der sich in jene Tiefe eintaucht.

Was Schelling die dem Tag vorausgehende Nacht, das der Ordnung vorhergehende Chaos, das dem Verstand vorhergehende Verstandlose nennt, ist eben die Täuschung der Vernunft, die durch ihre größte Telescope jene unergründliche Tiefe nicht mehr aufzuhellen vermag, was von ihrer subjectiven Schwäche herrührt. Allerdings liegt jene Tiefe des Ungrundes dem profanen Auge da, wie eine Nacht, aber dem Glauben liegt im Innersten verborgen das göttliche Gestirn, und was dem Wissen dunkel ist, erhellt sich dem Glauben.

Supranaturalistischer Theil.

§. 181.

Wer seinen Gott konstruirt, muß nicht nur

die Prinzipien, sondern auch die Typen der Eintheilung und die Methode der Ausführung aus sich selbst nehmen. Geräth diese Konstruction auch aufs Beste, so kann dieser Gott höchstens nur unserem eigenen Ich in seiner höhern Sphäre gleich sehen. Darinn liegen aber nur die Gesetze und Gleichungen, wie Formeln an einander gereiht, die durch die Operation der Vernunft in ein System eingetragen, und zur Einheit verbunden werden. Was dieser Einheit widerspricht, wird als eine irrationale Größe ausgestossen, und als unziemlich aus dem System verbannt. So wendet sich der menschliche Geist durch seine eigene unendliche Behausung mühsam hindurch, und wähnt, da alles in ihm selbst so licht und verklärt erscheine, Gott seye ihm als Modell gestanden, nnd alle Züge seyen aufs getreueste von ihm entlehnt, während er wahrhaft nichts anders hat, als das in seine Idealwelt erhobene Ich, das, weil das empirische Ich sich nicht mehr messen kann mit jenem superlativen Ich, der Mensch nicht mehr für sein eigenes Machwerk erkennt, und nun geradezu einem Gotte gleich setzt.

§. 182.

Was ist denn das Unendliche, das Absolute, das Ewige, das Seyn an sich, die Selbstaffirmation, — was sind die Indifferenzen alle anders als Formeln, womit der menschliche Geist rechnet, genügend zwar für seine ganze immanente Welt und ihre Ordnungen, aber ungenügend, wenn sie zu Factoren für den transzendenten Gebrauch bestimmt sind, und passen sollen zum Maßstab für die Gottheit? So sagt Schelling freilich von seinem Grunde, er sey kein Begriff, sondern etwas reelles und wirkliches. Woher weiß er das, und welche Mittel stehen ihm zu Gebote, in dieser blos idealen Region, in der er sich mit seinem Grunde befindet, diese Wirklichkeit ausser der Idee uns vorzudemonstriren? Was ist dann für ein Unterschied zwischen dem Begriff und dem ihm korrespondirenden Wirklichen? Offenbar kein anderer, als wie zwischen der algebraischen Gleichung, z. B. $y^2 = px$ und der in der Natur verzeichneten und der Anschauung vorgehaltenen Parabel. Die Gleichung enthält das Gesetz für alle Verhältnisse, welche in der wirklichen Parabel durch veränderliche Linien dargestellt

werden können. Gehen wir mit unsern spekulativen Aufgaben so hoch wir wollen, so fällt der Begriff und sein Wirkliches doch nie über unsere Welt hinaus, und werden nie etwas höheres enthalten, als das lebendige Original der Seele zu ihrem irgendwo in das Universum zu verlegenden Abbild. Ueber das Original der Seele hinaus reicht keine Spekulation, aber Gott ihr Schöpfer ist unendlich über sie erhaben. So mag es allerdings seyn, daß dem Begriff des Grundes ein Wirkliches korrespondire, aber dieß Wirkliche ist dann doch nur dem Begriffe gleich, wie die in der Natur verzeichnete Parabel ihrer algebraischen Gleichung, und keines von beiden übersteigt den Werth des menschlichen Geistes selbst. Denn alles, was dieser verzeichnet, ist ihm auch untergeordnet — eine unumstößliche Wahrheit — und der aus bloßer Spekulation gewonnene Gott muß geringer seyn, als der Geist, der ihn konstruirte, und alle die Prädikate von Unendlich, Ewig, Absolut bringen ihn nicht über den Werth hinaus, welchen die Seele an sich behauptet. Welche Begriffe oder Ideen du dir auch von Gott machst, so sind sie doch nur Ausflüsse deiner Seele, und so we-

nig der einzele Lichtstral der ganzen Sonne gleichkommt, so wenig mißt die Idee — auch die höchste — die ganze Natur deiner Seele, geschweige, daß sie je adäquat werden könnte der Gottheit, welche die Seele schuf.

§. 183.

Der Wahn scheint mir zu seyn, daß früher, als alle Spekulation in jedes Menschen Brust, Gott unmittelbar geoffenbart ist durch das Organ des Glaubens, und nun erst kommt das Wissen hinzu mit den aus seiner Spekulation genommenen Prädikaten, und maßt sich zuletzt an, durch dieselbe seine Natur zu ergründen. Solange nun in dieser Vermengung das Wissen den Glauben überdeckt, wird der Mensch versucht, seinen Gott zu konstruiren, und dahin gehören alle die philosophische Versuche von einer Darstellung Gottes. Hat aber einmal der Glaube sich aus dem Wissen emporgewunden, dann fällt die bunte Schuppe ab, und die Eitelkeit der Systeme geht in ihr Nichts zurück. Der auf den Trümmern des Wissens erbaute Thron des Glaubens ist allein die ächte und unverfälschste Religion; sie gibt sich nicht mehr mit Konstruiren ab

unter solchen Momenten, wie Grund zur Existenz und Existirendes, wie reines Seyn an sich und Daseyn, wie Entwicklung aus dem innersten Centrum und absoluter Einheit u. s. w. Ihr ist Gott unmittelbar gewiß, und wenn sie noch Prädikate für ihn zuläßt, so sind es nur solche, welche das Wissen und Begreifen negiren, wie z. B. Allgegenwart, Allwissenheit, Allweisheit, Machtvollkommenheit und vor allen Dingen Heiligkeit. In solchen Prädikaten überwiegt schon der Glaube das Wissen, oder vielmehr, das Wissen bescheidet sich in ihnen gegen den Glauben, und räumt ihm willig den Vorzug ein. Dieß ist allein der Weg zur ächten Religion, die wir die geoffenbarte nennen.

§. 184.

Fichte sagt einmal an einer Stelle im Taumel seiner Wissenslehre, „nur der Philosoph könne das Reich Gottes erkennen," das wäre sehr schlimm, wenn das, was uns so Noth thut, — nemlich die Gewißheit eines Gottes, — der Verwirrung unserer Systeme Preis gegeben wäre. Nein! Jeder fromme Mann kann ohne alles System sich den hö-

hern Wahrheiten einer geoffenbarten Religion erschliessen, und in ihnen liegt das Reich Gottes. Weit bedeutender als alle Spekulation sind die Worte Christi: „Lasset die Kindlein zu mir kommen, und wehret ihnen nicht, denn solcher ist das „Reich Gottes. Wahrlich! Ich sage euch, wer „das Reich Gottes nicht empfahet als ein Kindlein, der wird nicht hineinkommen.“

In diesen Worten ist der Werth des kindlichen Glaubens am besten geschildert; nicht das System, nicht die Spekulation vermag ihn zu geben, das Reich Gottes gehört der ganzen Menschheit und gerade die höchste Philosophie, wenn sie sich recht versteht, muß zurückkehren zum kindlichen Glauben. Wer die ganze Prüfungsschule der Welt durchlaufen hat, lernt erst die Elementarfragen einer höhern Welt verstehen, und wird wieder wie ein Kind, und gleich den Kindern in das Reich Gottes eingesetzt.

Wie ganz anders verhält es sich mit derjenigen Philosophie, welche ihren Gott konstruiren will, sie kann nicht anders, sie muß den Gesetzen folgen, welche der Vernunft für alle Construction

vorgeschrieben sind. In ein solches Schema will sie ihren Gott einengen, und aus ihren ontologischen Begriffen zusammenblasen. Sie verfährt wie Prometheus, indem sie ihren Gott aus Wasser und Erde zusammenknetet, und dann aus ihrem eigenen idealen Himmel das Feuer stiehlt, um diesen Kloß zu beleben; aber auch die Strafe wird nicht ausbleiben, — ewig an einen Stein geschmiedet, nagt ein Geyer an ihrer Leber.

§. 185.

Eine Philosophie aber, die nur den Gesetzen und Formeln der Vernunft folgen kann, wird nie zu einer Religion gelangen, die aus dem Weltcyklus, wie eine besondere Offenbarung Gottes hervortritt. Die Vernunft vermag nicht, den Lauf ihrer Gesetze auf einmal abzubrechen, und aus dem Kreise ihrer Erscheinungen wie aus der Kette ihrer Schlüsse, ein Glied herauszunehmen, und dafür einen Zwischenact göttlicher Offenbarung einzusetzen, d. h. die Vernunft hat keinen Weg zum Supranaturalismus, und somit werden wir auch in den bisherigen Versuchen einer Religionsphilosophie umsonst ihn suchen.

Einen Supranaturalismus, wo dem reinen Glauben, wie ihn der klare Buchstaben der christlichen Religion fordert, eine Stelle vergönnt wäre, hat daher die Schellingische Philosophie wie die Kantische und Fichtische nicht. Wohl aber enthält die Schellingische den Versuch eines umgekehrten Supranaturalismus.

Es ist zu erwarten, daß derjenige, welcher seinen Gott beschränkt, ihn unter ein Schicksal stellt, und in Affectionen vermenschlicht, eben so gut auch den Menschen zum Gott erheben, und ihm eine supranaturalistische Tendenz geben könne, wie aus folgender Stelle erhellt:

„Daß Judas Ischariot ein Verräther Christi „wurde, konnte weder er selbst noch eine Creatur „ändern, und dennoch verrieth er Christum nicht „gezwungen, sondern willig und mit Freiheit. Eben „so verhält es sich mit dem Guten. Es gibt eine „Prädestination nemlich in diesem Sinne: Wie „der Mensch hier handelt, so hat er von Ewig„keit und vom Anfang der Schöpfung „gehandelt. Sein Handeln wird nicht, wie er „als sittliches Wesen nicht wird, sondern ist seiner

„Natur nach ewig.“ Schelling verweißt hiebei auf das Gefühl, daß in Jedem sey, als sey er das, was er sey, schon von Ewigkeit her gewesen.

Daß Judas mit Freiheit Christum verrathen habe, möchte wohl das schon beweisen, daß er sich voll Reue und Verzweiflung über dieser That nachher erhenkte. Sollte er nun von Ewigkeit her immer verrathen haben, so müßte er auch von Ewigkeit her immer sich erhenkt haben, und da möchte doch eher zu erwarten gewesen seyn, daß das Gefühl der Verzweiflung über den ersten Verrath den zweiten gehemmt haben würde. Ist das Handeln seiner Natur nach ewig, so wird wohl Judas auch noch in Zukunft etwa bis zum Weltgericht sich noch unzähligemal erhängen müssen.

§. 186.

Sollen wir dieser Stelle einen Sinn geben, der übrigens nicht in ihren Worten liegt, so wird es folgender seyn: Gott, der die ganze Weltgeschichte in einem Plane auffaßt, schaut zugleich dieselbe mit allen Begebenheiten und den darinn handelnden Individuen wie in der Gegenwart an. Dieser Verrath

Christi gehört mithin zum göttlichen Plan, und Judas als das Werkzeug desselben war vom Anfang der Schöpfung schon als Verräther vorausgesehen, ohne übrigens seine individuelle Freiheit dabei aufzuheben. Dieß alles läßt sich, sobald wir nur das Problem richtig stellen, noch gut auflösen, aber wie Judas schon von Ewigkeit her so gehandelt habe, wie er bei dem Verrath Christi zu Jerusalem handelte, können wir nicht begreifen. Nicht der Mensch handelt von Ewigkeit her, denn sonst müßte er ein Gott seyn, und dieß lehrt uns wahrlich unser Gefühl nicht, — sondern der göttliche Plan ist ewig, in welchen der Zeitmensch mit seiner übrigens freien Thatenreihe eingetragen ist. Noch weiteres zu ergründen, wollen wir übrigens uns nicht ermessen.

§. 187.

Und so scheint die ganze Schellingische Construction aus der Analogie genommen, wie sich die Creatur aus ihrem dunkeln Zeugungsgrunde an das Licht entwickelt. Diese Analogien gebraucht Schelling selbst, z. B. des Keims aus der finstern Erde und des Kindes aus dem dunkeln Mutterschoos.

Der dunkle Grund ist der finstre Mutterschoos, in welchem alles noch unentfaltet (implicite), wie im Ei beisammen liegt. Aber es ist in ihm die Sehnsucht (Bildungstrieb), sich selbst ans Licht zu gebähren, und sich von da, wie aus einer Indifferenz, in zwei ins Unendliche gekehrte Richtungen (zwei gleich ewige Anfänge) zu entwickeln. Diese zwei Richtungen sind die Evolutionen des Geistes und des Leibes. In dem Leibe wirkt der dunkle Grund der Mutter-Erde fort, und zwar in einer gewissen Independenz vom Geiste, indem der freie Wille den größten Theil der leiblichen Verrichtungen weder hemmen, noch leiten, noch befördern kann. In diesem Erbtheil der Erde liegt zugleich die Möglichkeit des Bösen, nemlich die Begier der Sinnlichkeit; sie ist nicht das Böße an sich, sondern der Mensch wird erst durch dasselbe böß, wenn er sich mit Freiheit ihrem Zuge überläßt. Das actuelle Böße äussert sich erst dann, wenn der freie Wille sich entwickelt hat. Dieß ist nun das Fortwirken des dunkeln Grundes in seiner Independenz vom Geiste. Dieser aber entfaltet sich immermehr zum Licht, d. h. die Seele evolvirt alle ihre geistige

Vermögen, wird Verstand, Wille und Gemüth. Dieß ist der existirende Gott Schellings, der, je nachdem er als Verstand, als Wille oder Gemüth sich offenbart, uns auch in der Weltgeschichte verschiedene Seiten zukehrt. Das Höchste aber ist das Gemüth oder vielmehr die Sonne des Gemüths — die Liebe. Die ganze in dem dunkeln Grunde verschlungene Indifferenz theilt sich in die gleichewige Anfänge, damit Leben und Liebe sey, und endlich Gott Alles in Allem werde. So ohngefähr verhält es sich mit der Creatur des Menschen. Der geistige Theil des Menschen wendet sich aus dem Sinnlichen empor, es springt ein Ring um den andern ab, und die Kreise, wie sie in verschiedenen Entfernungen vom Centrum gelagert sind, öffnen sich, bis der Innerste sich aufthut, in welchem der höchste Gegensatz sich äussert; so entstehen allmählig Verstand, Wille, Gemüth, und soll der Mensch seine ächte Weltbestimmung erfüllen, so muß das Leben der Liebe in ihm erwachen, und alle Gegensätze des Verstandes müssen zum Frieden des Herzens gelangen, damit er hier, so weit es ihm möglich ist, Alles in Allem werde.

§. 188.

Dieß ist die Entwicklungsweise der abgefallenen oder in ein Zeitleben versetzten Creatur, die sich wieder zum Lichte der Ideen emporringt. Aber wie paßt diese Analogie auf Gott? — Nein! Es gibt keinen gebornen und keinen sich selbstgebärenden Schöpfer. Denn Er ist ewig und unwandelbar. Mögen wir doch wohl den göttlichen Plan, wie er sich in den Epochen der Weltgeschichte an der Empfänglichkeit des Menschengeschlechts entwickelt, von dem Wesen Gottes unterscheiden, und das ausgesprochene Wort der Liebe, um die Creatur vom moralischen Tode zu befreien, nie mit dem Geiste selbst verwechseln, der es spricht.

Schellingische Sätze aus andern Schriften: Bruno, Philosophie und Religion, akademisches Studium, medicinische Jahrbücher, Denkmal u. s. w.

§. 189.

Schelling verdanken wir unstrittig eine neue Epoche für die Naturphilosophie, was wohlthätig seyn mag, um uns aus den Fesseln einer experimen-

tirenden und nach längst bekannten Formeln kalkulirenden Physik loszuwenden, und uns nach den längst verblühten, und mit Unrecht vergessenen griechischen Schulen, wie der Jonischen, Pythagoräischen und Eleatischen wieder für höhere Ansichten zu gewinnen.

So gern ich dieses zugebe, so entfernt bin ich, die Gültigkeit der für die Natur gefolgerten Prinzipien in der Anwendung auf Gott zuzugeben. Ich glaube nicht nur, daß ein solches Unternehmen völlig fruchtlos, auf neue Verirrungen führend, sondern auch für den Menschen, der sich immer in dem abhängigen Verhältniß von Creatur zum Schöpfer erkennen muß, von großer Anmaßung sey. Gott und Natur sind so wenig identisch mit einander, als der Töpfer und sein Topf. Kein mit Bewußtseyn und Willen geschaffenes Werk kann mit seinem Schöpfer identisch seyn. Wenn gleich der Mensch sein Ebenbild zeugt, und in der organisch-thierisch-menschlichen Natur immer Homogenes vom Homogenen sich ablöst, so beweist eben die Abwesenheit von Absicht und Willen, und der Mangel an Einsicht in die Natur der Typen, nach welchen

der Mensch den Menschen hervorbringt, daß das Individuum nicht Schöpfer und Zeuger, sondern nur Fortpflanzer und Fortleiter einer ihm von höherer Hand verliehenen Kraft seye, die nun einmal in die Natur gelegt, ins Unbestimmte sich fortzeugt.

Sätze.

§. 190.

„Es gibt nur ein Absolutes, die absolute Ver„nunft, die absolute Indifferenz und Identität des „Denkens und Seyns, des Idealen und Realen, des „Subjects und Objects, des Nothwendigen und „Freien, des Unendlichen und Endlichen, des We„sens und der Form, des Allgemeinen und Beson„dern, der Möglichkeit und Wirklichkeit. Diese „Gegensätze sind im Absoluten gar nicht getrennt — „und dieses Absolute ist Gott."

Prüfung.

§. 191.

Das, was ich zuerst bestreite, ist, daß Schelling das Absolute in den obigen Sätzen richtig gefaßt habe, (denn vom Begreifen des

Absoluten, was durch positive Prädikate geschehen müßte, kann ohnedieß keine Rede seyn) und zweitens, daß das auch richtig erfaßte Absolute = Gott zu setzen sey.

1) Die Verwechslung der Indifferenz mit der Identität ist der Grund alles Mißverstandes.

Indifferenz kann nur entstehen, wenn eine positive und negative Potenz in einander übergehen, und dadurch allen relativen Werth für unser Wissen vertilgen. Es ist dieß die absolute Vermittlung zweier Entgegengesetzten, aber ebendaher keine Identität weder des Einen noch des Andern. Das richtigste Bild gibt uns die Potenz Null, in welche sich alle negative und positive Ordnungen auflösen. Diese Potenz Null ist aber = der absoluten Einheit, absolut deßwegen, weil sie für alle mögliche Zahlensysteme immer = 1 ist.

Identität hingegen ist, wenn statt des Uebergangs der Entgegengesetzten in Eins und statt der absoluten Vermittlung, Eines vielmehr sich vom Andern so absondert, daß Jedes in sich selbst identisch wird. So können wir nur dann vom freien Prinzip sagen, daß es absolut identisch in sich seye,

wenn es sich vom Nothwendigen völlig geschieden hat, und vom nothwendigen Prinzip können wir nur dann absolute Identität prädiziren, wenn es sich vom Freien völlig geschieden hat, und so durch alle mögliche Gegensätze hindurch.

Demnach ist Indifferenz und Identität einander völlig entgegengesetzt. Das Erste entsteht durch absolute Vermittlung, das Andere durch absolute Absonderung. Wenn daher von einer Identität des Absoluten die Rede ist, so kann nicht, wie Schelling meint, Denken und Seyn, Ideales und Reales, Unendliches und Endliches, Freies und Nothwendiges, Wesen und Form, Allgemeines und Besondres in ihm Eins und Dasselbe werden und seyn.

§. 192.

Die Idee des Absoluten, wie ich sie bei den Beweisen für die Existenz Gottes entwickelte, ist so wenig reine Indifferenz, daß sie vielmehr in ihrer ursprünglichen Bedeutung alle Indifferenz völlig ausschließt, und erst dadurch ihre höchste Würde erhält. Sie ist, da unsere spekulative Vernunft doch nicht anders als nach der Steigerung ihrer Begriffe

verfahren kann, das Allerpositivste und darum auch das Allervollkommenste. Das Positivste und Vollkommenste aber ist nicht das, wo Freies und Nothwendiges, Ideales und Reales, Unendliches und Endliches, Wesen und Form ungetrennt sind, sondern, wo alle diese Gegensätze ihren Werth völlig verloren haben, und überhaupt keine Prädikate aus menschlicher Reflexion mehr anwendbar sind. Wie die Differentiale gegen den Werth des Endlichen, das Endliche gegen den Werth des Unendlichen, das Unendliche erster Ordnung gegen den Werth der höhern Ordnungen, und alle Ordnungen des Unendlichen gegen den Werth des Ewigen völlig verschwinden, d. h. so gut als Null werden, so verschwinden alle Begriffe in der Idee, und alle Ideen im Absoluten. Das Vollkommenste ist keine Aufhäufung von Realitäten, die sehr unvollkommen sind, keine Sammlung und etwa Durchdringung relativer Bestimmungen, sondern ein gänzliches Befreien und Absondern davon, so daß das Absolute über Realem und Idealem, Endlichem und Unendlichem, Wesen und Form steht, und von denselben, weil sie gegen seinen Werth zu Differen-

tialen herabgeschwunden sind, nicht im geringsten mehr affizirt seyn kann.

§. 193.

Wollen wir nun dieses Absolute gleich Gott setzen, so erhalten wir einen ganz andern Sinn als nach der Schellingischen Ansicht.

Gott ist das Allerpositivste und Allervollkommenste — heißt nicht, Gott hat alle Realitäten in sich, sondern es heißt, alle Realität ist gegen seinen Werth gleich Null geworden. Vor ihm ist alles leer und nichtig. Auf gleiche Weise verhält es sich mit der Idealität. Gott ist nicht die Idee aller Ideen, wie Schelling an andern Orten sagt, sondern alle Ideen haben in Beziehung auf Gott allen Werth verloren. Und somit lößt sich jene krasse Immanenz der Dinge in Gott von selbst auf, wovon schon Dr. Süskind in seiner Prüfung Schellingischer Lehren mit kritischem Scharfsinn gezeigt hat, daß sie dem Schellingischen System so gut zukomme, als dem Spinozismus. Das Böße ist nicht gleich ewig mit dem Guten, es ist vielmehr das Allerzeitlichste,

was für immer vom Ewigen ausgestoßen ist. Absolute Freiheit ist in Gott nicht gleichgemischt mit absoluter Nothwendigkeit, sondern das Nothwendige ist für immer vom Freien ausgestoßen. Grund zur Existenz und Existirendes haben gar keine Bedeutung mehr für Gott, sie sind Ausgeburten einer spekulativen Vernunft, der gar keine Befugniß zusteht, die ihr von Gott verliehene Formen transzendent zu gebrauchen. Es gibt keine Auswicklung eines impliciten Gottes, wie des bebrüteten Hühnchens aus dem Ei, sondern Gott ist, was Er ist, auf einmal und auf ewige Weise. Er ist mit einem Wort, was Er seyn will. Und dieses Seynwollen können wir nicht anders auffassen, als durch seine Offenbarung, nicht aber durch unsere Spekulationen.

§. 194.

2) Das Spekulativ-Absolute ist von dem Glaubens-Absoluten himmelweit verschieden.

Jenes entsteht, wenn der Mensch sich in allen seinen Richtungen versucht, und in Jeder eine Gränze findet, die nicht mehr wie seine Mittelglieder ein

Verhältniß von Grund und Folge, von Ursache und Wirkung, von Substanz und Accidenz gestattet, sondern als Unbedingtes anerkannt werden muß. Jene Richtungen aber können nie über die Seele hinaus verfolgt werden, sondern nur jenen Punkt erreichen, in welchem die höchste Concentration der Seele selbst liegt. Dieser Punct, wenn er in menschlicher Spekulation gewonnen wird, kann nichts anders seyn, als das in der Rekonstruction erhaltene Abbild der Seele, dessen Identität oder vielmehr Aehnlichkeit mit dem Urbilde noch durch ein Schauen gesetzt wird, und dieses Abbild ist das, was die Philosophie als ihr spekulatives Absolutes in sich findet.

Das Glaubens-Absolute hingegen entsteht nicht etwa durch eine fortgesetzte Steigerung der Begriffe, bis die Spekulation an eine Gränze anstößt, sondern dadurch, daß die Seele selbst in ihrem ganzen Wirken und Wesen sich von einer höhern, obwohl unbekannten, Macht abhängig fühlt (nicht blos erkennt). Ihre ganze Bestimmung fühlt sie unterthan einem höhern Schicksal, dem sie nicht zu entrinnen vermag. Ihre ganze Spekulation

sammt allen Idealen und Prinzipien sieht sie nichtig und leer, und das an sich unendliche Prinzip der Freiheit erblickt sie in seiner Abhängigkeit. Dadurch erst wird das Unbedingte über die Seele hinausgerückt, und es entsteht der Glaube daran, und aus dem Glauben die Demuth, die Ergebung, die Zuversicht und das Vertrauen. Will man dieses auch mit dem Namen des Absoluten belegen, so ist es das Glaubens-Absolute und nur dieses ist = Gott. Was die Seele im tiefsten Schauer ihres Daseyns empfindet, nicht etwa durch Wissen spekulirt oder konstruirt, das allein erweckt den Glauben an Gott, die Andacht und die Verehrung desselben.

§. 195.

Ohne Zweifel hat die Philosophie das Wissens-Absolute mit dem Glaubens-Absoluten von jeher verwechselt, und das, was sie aus Jenem zu folgern berechtigt war, auf dieses übergetragen, was die größte Verwirrung hervorbrachte. Nur durch diese Verwechslung kann in dem Menschen die Kühnheit entstehen, das Göttliche selbst in eine Konstruction zu nehmen, und Sätze zu behaupten,

die, wenn man auch ihre reinste Seiten aufsucht, schnurstraks zum Atheismus führen, was Tittmann zur Genüge gezeigt hat. Wer in Gott Geist und Natur, wie im Menschen zusammenmischt, kann freilich nichts anders erhalten, als einen beschränkten, sich nach menschlicher Weise evolvirenden Gott. Und dafür möge uns Gott bewahren!

§. 196.

Aus diesen Sätzen erhellt, daß das Spekulativ-Absolute nie dem Göttlichen gleich gesetzt werden kann, daß es nichts anders enthält, als das in das Urbild der Seele erhobene Ich, das in einem reinen Selbstschauen der Seele sich kund thut. Von diesem ist eine Konstruction möglich, und zwar nach den der Seele anerschaffenen Formen, Prinzipien und Idealen. Allerdings liegt ein Grundtypus in unserer Seele, der alle Weltordnungen, soweit sie einer disseitigen Bestimmung vorliegen, umfaßt. In ihm leuchten drei Sterne: Wahrheit, Schönheit und Tugend, und wie diese Sterne ihr Licht brechen, so entstehen die drei Weltordnungen mit ihren unendlichen Reflexen, die in lauter Trü-

bungen sich darstellen. Aber sie ruhen nicht, den Menschen wieder zu ihrem reinen Lichte zurückzuführen, oder wie Schelling will, ihn zum Licht zu entwickeln. So verhält es sich mit dem Menschen aber nicht mit Gott. Und ich behaupte keck, daß der Schellingische Gott in seiner Indifferenz, Selbstaffirmation und Evolution nichts anders ist, als sein eigenes im Spiegel des höhern Selbstschauens reflectirtes Ich, das aus dem dunkeln Grunde der Seele hervorgeht, nnd weil es auf diesem idealen Standpunkt noch nicht von Raum und Zeit befangen ist, wie das leiblich versunkene Ich, sich in dem Verhältniß zu diesem, wie ein Beherrschendes zum Beherrschten, wie ein Unendliches zum Endlichen, wie das Wesen zur Form, wie ein Allgemeines zum Besondern ausnimmt, und dadurch die Gestalt des Göttlichen nachahmt.

§. 197.

Warum liebt denn die Spekulation immer die größte Verwicklungen, während ihr die einfachste Wahrheiten, die gerade vor ihr liegen, dargeboten sind? Diese einfache Wahrheit liegt in

dem transzendenten Verhältniß der Creatur zum Schöpfer. Kein Attribut der Creatürlichkeit kann den Schöpfer affiziren, und alle unsere Formen, die Ideen und das Unendliche nicht ausgenommen, verlieren in ihrem transzendenten Gebrauch auf den Schöpfer allen Werth. Wir können nur so viel sagen, daß, weil es dem Schöpfer beliebte, uns aus eigener Macht- und Wahlvollkommenheit diese Formen zu geben, und in denselben das Gute vom Bösen, das Freie vom Nothwendigen, das Unendliche vom Endlichen, das Wesen von der Form zu scheiden, und in dieser Scheidung die erstere Glieder gegen das von ihm ausstralende Licht zu wenden, die letztere Glieder aber von sich ab gegen die Finsterniß zu stellen, Er uns dadurch auch seinen unverkennbaren Willen kund thue, unser Bestreben gegen das Licht, d. h. zur Verähnlichung mit ihm zu richten. Können wir auch nicht wissen, ob das, was wir Menschen Weisheit, Güte, Liebe, Vorsehung, Macht, nennen, in dieser Qualität, obgleich im eminentesten Grade, Gott zukommen, so sind wir doch von allen Seiten gemahnt, daran zu glauben, und im

Glauben diese Prädikate mit Zuversicht Ihm beizulegen.

Und so fällt von selbst die einfache Wahrheit heraus, daß Gott absolute Freiheit zukomme, das Nothwendige hingegen bloses Attribut der Creatürlichkeit sey; eben so ist das Gute nur bei Gott, das Böse hingegen klebt nur dem Erschaffenen an. Hätte es Gott nicht beliebt, Creaturen zu schaffen, so wäre kein Nothwendiges und kein Böses. Alles dieß ist daher außer Gott und nicht in Gott. Nur darinn besteht die höchste Vollkommenheit, daß alles, was der Creatürlichkeit angehört, vom Schöpfer entfernt werde; das Böse, das Nothwendige, das Endliche, die Form ist daher nicht gleich ewig mit Gott, sondern bloses Attribut der Creatürlichkeit, die ins Zeitliche und Vergängliche eingetaucht ist.

§. 198.

Und nun ist die Frage eine andere geworden? Wenn auch das Böse und Nothwendige nur mit der Creatürlichkeit coexistirt, und ohne dieselbe überhaupt nicht ist, so muß es doch im Plan des Schö-

pfers gelegen haben, als Er es schuf. Auch dieß nicht. — Wo ist dann das Böse erschaffen? Nirgends. Geht es nicht jeden Augenblick erst hervor aus dem Willen des Menschen, aus der selbstverschuldeten Verkehrtheit, die sich von Gott abwendet? Wenn Gott dem Menschen die Freiheit schenkt, zu wählen zwischen gut und bös, und ihn überdieß mit Anstalten beglückt, welche wie die christliche Religion der Freiheit ein Augment zur Richtung des Guten geben, wer möchte dann wohl behaupten, Gott habe das Böse erschaffen? In seinem Plan lag die Freiheit nur, das Böse ist die eigene Schuld des Menschen. Dieß ist nun auch der ächte Begriff von der Zulassung des Bösen, das um des größeren Gutes willen, was die Freiheit enthält, eine sehr natürliche Folge ist. Wäre die Freiheit nicht, so wäre kein Gutes noch Böses, und der Mensch wäre Thier, das nie zu Gott kommen kann.

§. 199.

Und so hellt sich auch unsere Darstellung für die Sittlichkeit auf und zwar für Eine, die sich zunächst an die Religion anschließt. Es gibt keine

Immanenz der Dinge in Gott, Alles ist erschaffen und darum außer dem Schöpfer. Fragst du aber nun, warum Gott erschaffe und mit wenigstens scheinbar Unvollkommenen seine Welten fülle, so werde ich dir sagen: Erwarte diese Antwort wieder von einem Gott. Du aber bescheide dich und laß die Creatur in dir sich nicht gegen ihren Schöpfer empören; denn sonst bist du verdammt. Danke vielmehr dem Schöpfer, daß Er dir als Creatur die göttliche Gabe der Freiheit reichte, wodurch du erkohren bist, dich Ihm mit eigener Selbstbestimmung ähnlicher zu machen, und dich so viel möglich von der Creatürlichkeit loszureißen. Nur hüte dich, damit du nicht die falsche und vorgespiegelte Freiheit, die in der Willkühr wohnt, mit der ächten und reinen Freiheit, die im sittlichen Willen und im Leben der Liebe wohnt, zu verwechseln.

§. 200.

Eine andere Folge der Schellingischen Indifferenz ist, daß gegen die frühere Ansicht des Verf. der Verstand als Vermögen der Einheit über die Vernunft als Vermögen der Allheit hinaufgestellt

und ihm das erste Wort übertragen wird. Daher rührt auch der Vorwurf gegen mich, daß ich nur eine todte Allheit hätte, während Er eine volle lebendige Einheit habe.

Wer die positive Größen nicht von den negativen, das Freie nicht vom Nothwendigen, das Unendliche nicht vom Endlichen, das Wesen nicht von der Form, die Ideen nicht von ihren Reflexen, die Identität nicht von der Indifferenz zu unterscheiden versteht, der kann freilich keine Allheit haben, und ihm muß die Einheit, die aus der Verschmelzung Beider entsteht, das Höchste ja gleich Gott seyn. Ist dann die absolute Freiheit keine Allheit schon dadurch, daß sie ohne alle Beschränkung unendlichviele Richtungen, und zwar nicht nach Gesetzen einer innern Natur, sondern aus eigener Wahlvollkommenheit nehmen kann? Sind denn die Ideen nicht dadurch Allheiten, daß sie ganze Ordnungen beherrschen? Sind diese Allheiten todt? Ist nicht vielmehr alles Leben, wovon der Verstand nur einen kleinen Theil erhält, durch sie bedingt und ohne sie alles leer und todt?

Wie viel diese Umkehrung, die mir ein wahr-

haft rückgängiger Schritt der ganzen Philosophie zu seyn scheint, auf die Ansicht der sittlichen Bestimmung des Menschen, in welcher der wichtige Unterschied zwischen Verstand und Gemüth unberücksichtigt bleibt, Einfluß gehabt habe, wäre leicht nachzuweisen, wenn hier der Ort dazu wäre.

§. 201.

Was Schelling von der Menschwerdung Gottes sagt, schließt sich ebenfalls an die Hauptidee seines Systems an. Folgende Stelle:

„Die Menschwerdung Gottes ist nicht empirisch „zu deuten, daß Gott in einem bestimmten Moment „der Zeit menschliche Natur angenommen habe. „Denn Gott ist ewig außer aller Zeit. Sie ist also „eine Menschenwerdung von Ewigkeit. Der Mensch „Christus ist in der Erscheinung nur der Gipfel, und „insofern auch wieder der Anfang derselben: denn „von ihm aus sollte sie dadurch sich fortsetzen, daß „alle seine Nachfolger Glieder eines und desselben „Leibs wären, von dem er das Haupt ist. Daß in „Christo zuerst Gott wahrhaft objectiv geworden,

„zeugt die Geschichte: denn wer vor ihm hat das „Unendliche auf solche Weise geoffenbart?"

Wenn der Mensch ein Ebenbild Gottes genannt werden soll, so kann dieß nicht in Hinsicht der ihm anerschaffenen Formen wie der Begriffe, Gefühle und Neigungen geschehen, sondern nur in Hinsicht des freien Prinzips, das über allen Formen steht, und allein im Stande ist, dem Menschen jene unendliche Richtung (nemlich durch die Tugend) zu geben, in der er der Verähnlichung mit dem Urbild = Gott, welchem absolute Freiheit zukommt, näher rücken kann. Dieß ist zugleich auch die Richtung, welche von der Creatürlichkeit sich entfernt. Diese Ebenbildlichkeit ist vom Anfang der Schöpfung durch den Mißbrauch des ihr anvertrauten Guts der Freiheit in eine verkehrte Richtung übergegangen, so daß zuletzt ein völliger Abfall von Gott und mit ihm eine völlige Sklaverei eingetreten wäre, hätte Gott nicht ein ihm ähnliches Vorbild gesandt, an welchem die Menschheit sich aufrichten konnte. Dieß Vorbild mußte göttlicher Natur seyn, aber um als sichtbares Vorbild zu wirken, und durch Beispiel, Anschauung und Lehre zu unterrichten, ins Fleisch übergehen,

unter den Menschen wandeln und das Erlösungswerk selbst beginnen und für alle Zukunft einleiten. Dieß ist nun keine Menschwerdung Gottes an sich, sondern dessen, den der Vater gesandt hat. Auch ist diese Menschwerdung nicht von Ewigkeit, und etwa, wie man hier schließen könnte nach dem Schellingischen System, aus der Natur Gottes auf nothwendige Weise hervorgegangen, sondern ein absolut freier Act göttlicher Gnade in die Zeit hereinwirkend. Gott ist allerdings außer aller Zeit, und eben darinn ist auch seine Allmacht gegründet, in die Zeit zu wirken. Denn nur derjenige, der über die Zeit erhaben ist, vermag der Zeit selbst Gesetze vorzuschreiben. Gewissermaaßen ist schon die Freiheit des Menschen ein solches Prinzip, das an sich außer der Zeit liegend jeden Augenblick in dieselbe hereinwirkt. Nothwendig hingegen ist das, was die Zeitbedingungen selbst enthält und auf alles überträgt. Was nothwendig ist, ist zugleich eine Schranke; daher muß Nothwendigkeit gänzlich aus dem Wesen Gottes entfernt gedacht werden. Was seine Abkunft von Gott hat, entsteht aus bloßer Wahl- und Macht-Vollkommenheit. Daher sind alle Emanations- und Imma-

nenz-Systeme wahre Entwürdigungen der Gottheit, und dahin ist auch die Behauptung einer Menschwerdung Gottes von Ewigkeit her zu deuten.

§. 202.

Alle die rationalistische Versuche, welche Kant, Fichte und Schelling gemacht haben, die biblische Wahrheiten, wie sie aus der einfachen Hülle des Buchstabens den Geist der Heiligkeit ausspenden, in das Formeln-Gebiete der Vernunft hereinzuziehen, um dadurch den kindlichen Glauben in ein vornehmes Wissen zu verwandeln, können zuletzt ihren eigenen Widersprüchen nicht entgehen.

Ist Christus auch nur das Ideal der Menschheit nach Kant, oder das Haupt, wovon alle dessen Nachfolger nur die Glieder sind nach Schelling, oder der ins Fleisch übergegangene Logos, welchen Fichte der Vernunft gleichsetzt, so müssen doch in diesem Ideal höhere Wahrheiten lebendig geworden seyn, als die untergeordnete Reflex-Menschen zu fassen vermögen, und die Glieder, welche das vollbringen, was das Haupt befiehlt und lehrt, werden sich bescheiden, über das Haupt kritisiren zu wollen,

und der Logos, der von oben herab in das Fleisch übergieng, wird von weit höherer Natur seyn, als der Logos, der von unten hinauf sich durchs Fleisch hindurch arbeitet. Auf jeden Fall wird in uns das, was aus solchem Erhabenen uns verkündigt wird, auch wenn es für unsere Vernunft zu hoch steht, doch ein unbedingtes Vertrauen zur Wahrheit erwecken, und dieses Vertrauen heißt Glaube.

Vierter Abschnitt.

Weiß, von dem lebendigen Gott und wie der Mensch zu ihm gelange.

§. 203.

I.

Es ist ein Gott über uns Allen, der das Leben hat und das Leben spendet. Er herrschet mit Freiheit über der Nothwendigkeit, und darum ist Vernunft, Weisheit, Güte der Karakter alles dessen, was durch ihn bestehet; Er ist allgegenwärtig mit dieser Vernunft, Weisheit, Güte, Er ist sie selbst. Sein Wirken ist ohne Schranken und sein Wirken und Wesen ist Eins. Der Mensch kann ihn anbeten im Geiste, aber ein Bildniß oder Gleichniß von Ihm zu machen ist Ihm nicht verliehen.

II.

Freiheit ist das Wesen der Vernunft, und mit dieser Freiheit hört sie auf, ein Geschöpf der Zeit, ein Produkt des ihr vorangegangenen oder mit ihr gleichzeitigen zu seyn. Das Ich ist es nicht, welches das Maas der Tugend sich setzet, nicht jener

egoistische Mittelpunkt des Denkens und Wollens. Gott ist es, der die Tugend lehrt und lieben heißt. Von Seiten der sittlichen Natur erkennt die Religion den Menschen für ein Geschöpf und Ebenbild Gottes. Er schöpft das Gute aus sich und hat es doch nicht erfunden, er hat seine Stimme vernommen, und doch schallt sie ihm von nirgends in der Welt her entgegen.

III.

In der Entfernung von dem Ideale der Weisheit, in der der Mensch sich, solange er hier wandelt, erblickt, bleibt die hohe Zuversicht zu der Allgewalt der Vernunft in frommer Bescheidenheit stehen als Glaube und Hoffnung. Wir wandeln nicht im Schauen, sondern im Glauben. Wir werden erzogen durch den Glauben zu der Kraft des Schauens, und daß wir diese Kraft erringen werden, ist selbst dieses Glaubens Innhalt. Der Glaube aber gründet sich auf Liebe.

IV.

Die Elementarkraft der Seele besteht in einem ursprünglichen Doppelacte der geistigen Richtung und Bildung. Durch die Einheit dieses Doppelacts sind

die einzelen Verrichtungen der Seele innerlich bedingt, und diese werden besonderen Vermögen zugeschrieben, je nachdem sie unter einem, mehr die Richtung, oder mehr die Bildung oder beide in gleichem Maaß, begünstigenden Verhältnissen erfolgen. Zu diesen Vermögen gehört die Vernunft nicht. Aber der Mensch besitzt mehr als einzelne Seelenvermögen; Er besitzt Ausbildungsfähigkeit, und diese erstreckt sich über alle diese Vermögen. Die höchste Stufe dieser Perfectibilität ist die Vernunft. Mit ihrem Eintritt wendet sich der Pol der Endlichkeit und das Element der Richtung ins Unendliche, und zwar mit ursprünglicher Freiheit.

V.

Das Wesen der Vernunft ist die Freiheit der Richtung auf das Unendliche. Die Lehre des Absoluten setzt Gott als All-Einheit des Seyns, und vermengt die Form mit dem Wesen, wie z. B. Fichte durch das reine Seyn in der Einheit mit dem Daseyn, bei Schelling Grund zur Existenz und Existirendes als Einheit. Und dieß ist eine Täuschung, weil das Wesen der Vernunft, wenn es rein

gefaßt werden soll, nicht mit der Form vermengt werden darf. Das Wesen der Vernunft ist Freiheit des innern Lebens, dieses Leben offenbaret sich als gesetzgebend und herrschend. Und nun behauptet die Vernunft, daß in der Welt die freie Lebendigkeit Gesetze gebe und herrsche durch unendliche Weisheit, Güte und Liebe. — Und dieß allein ist der Gott, dem die Vernunft glaubet.

VI.

So klar die Vernunft sich selbst werden kann, so dunkel und undurchdringlich bleibt dennoch jenes Unendliche für jede Art der Erkenntniß, sobald es nach seinem eigenen Wesen und Seyn betrachtet, ja sobald ihm nur ein eigenthümliches Seyn oder Wesen in bestimmter Bedeutung beigelegt werden soll. Die Vernunft lehrt nicht Gott, sondern nur das Verhältniß des Menschen zu ihm erkennen, der Grund dieser absoluten Unbegreiflichkeit Gottes kann vollständig begriffen werden. Die Vernunft ist kein Vermögen der Anschauung oder der Erkenntniß, sondern das Vermögen der höchsten Perfectibilität des Geistes oder der Freiheit der Richtung. Daher hat

die Vernunft für sich selbst keine Form ihrer Thätigkeit, sondern sie bedient sich nur fremder Formen, welche unter ihr stehen.

VII.

Nur Anbetung hat die Vernunft für Gott, nur Glauben, Demuth und Liebe, nicht Wissenschaft oder Einsicht. Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang. Der seiner sich ganz bewußte Mensch kann nur anbeten vor Gott, nicht sagen, siehe, hier ist er oder so ist Er. Und diese Einsicht ist Anfang und Ende aller Philosophie. Neben dieser Einsicht aber stehet der Glaube, beide von der Vernunft erzeugt, beide ihre Zierde und Stolz. Es gibt kein anderes Wort als Glaube, um die Ueberzeugung, Gewißheit, die Zuversicht unterscheidend von der Ueberzeugung, Gewißheit und Zuversicht des Verstandes und Sinnes zu bezeichnen. Und dieß ist die wahre Ordnung des vernünftigen Glaubens.

Beten lehrt die Vernunft und so steht die wahre Philosophie im Bunde mit der Religion. Die Philosophie verstattet nur zu beten, insofern ist sie allerdings weniger als die Vernunft.

VIII.

Philosophie als Auslegerin des vernünftigen Glaubens und als Weisheitslehre ist dadurch theils Gotteslehre, theils Weltlehre. Ein Mensch, in welchem die Vernunft auf einem andern Wege, als dem der Denkkraft erwacht ist, bedarf daher der Philosophie gar nicht. Ihre Stelle ersetzt ihm die Religion, welche aus der Vernunft des Herzens entspringt.

IX.

Das Geschäft der Philosophie in allen ihren Theilen ist: Frieden der Vernunft herabzubringen und bereit zu bleiben zu ewigem Kriege gegen den Hochmuth des die Freiheit der Richtung mißbrauchenden Verstandes. Dadurch nur beweiset der Mensch, daß er zu Gott gelangt sey, daß er seinen Hochmuth in Demuth verwandelt und sein Wissen heiliget durch Glauben. Dadurch nur wird der Mensch weise und gut, daß er, der ewigen Weisheit und Güte nachahmend, Gott ahndet in seinem Wissen, Gott ehrt durch sein Handeln, in Gott ruht mit seinem Gefühl. Und gelangt auch der Mensch zu dem lebendigen Gott nicht durch Philosophie und

Wissenschaft, sondern vor aller Wissenschaft und Weisheitslehre durch den reinen Trieb seiner Vernunft, so möchte er doch nicht die Philosophie entbehren, welche ihn über den zurückgelegten Weg aufklärt, und auf dem noch folgenden Wege segnend begleitet.

Prüfung obiger Sätze.

§. 204.

Insofern Weiß den lebendigen Glauben zu oberst stellt, und über das Wissen und alle Erkenntniß hinaussetzt, so hat seine Lehre eine supranaturalistische Tendenz. Insofern aber die Vernunft es seyn soll, die gleichsam über sich hinaus dieses Göttliche setze und finde, so könnte man vermuthen, daß Weiß etwa wie Kant nicht im Sinne gehabt habe, die Gränzen des Rationalismus zu überschreiten. Wie dem nun auch sey, so ist aus der voranstehenden Abhandlung so viel klar, daß Weiß die Richtigkeit und Leerheit der blos spekulativen Konstruction für Gott und solcher Werthe wie das reine Seyn an sich und Daseyn deutlich gefühlt und gezeigt hat. Er nimmt daher auch wie Kant seine vorzüglichste

Richtung durch den transcendenten Begriff der Freiheit, der nicht wie unsere höchste Naturbegriffe ein Stehendes gibt, sondern einen Progreß ins Unendliche involvirt. Die Vernunft in dieser transzendenten Richtung angenommen, setzt daher das Ideal von Weisheit, Güte und Liebe. Diese Richtung ist aber kein Wissen mehr, sondern ein Glaube, und dieser Glaube setzt die Existenz jenes Ideals gleich dem lebendigen Gott.

§. 205.

Sollte uns dieser Beweis wohl mehr geben, als der moralische und teleologische Beweis von Kant? Können wir wohl mehr durch ihn erreichen, als einen moralischen Gesetzgeber im Ideal? Wie kommt hier der Glaube mit dem moralischen und teleologischen Beweis zusammen? Weiß sagt freilich, das Wesen der Vernunft sey Glaube, nicht Erkenntniß; ich entgegne, das Wesen der Vernunft sey Wahrheit, Wahrheit duldet aber kein Unbegreifliches, Unerforschliches, was der Glaube setzt; was wahr ist, muß erkannt werden können. Wahrheit aber ist und bleibt eine der Seele einges-

pflanzte Idee, und über diese Idee wird die Vernunft wohl nicht hinauskommen können, d. h. sie vermag kein Wesen zu setzen, das außer der Idee gewiß ist, und durch eigene Offenbarung ohne Vermittlung der Begriffe, Urtheile und Schlüsse evident ist.

§. 206.

Es liegt hier freilich eine Amphibolie in der Bedeutung dessen, was Weiß und ich Vernunft nennen. Weiß scheint das, was ich als Urkraft der Seele setze, mit Vernunft zu bezeichnen, so daß sie alsdann als universelles Vermögen nicht nur alle übrige beherrscht, sondern auch noch eine transcendente Richtung als Glaube zu Gründung der Religion annimmt. Ich glaube nicht, daß dieses sich mit den wesentlichen Bestimmungen der Vernunft verträgt, und daß dadurch für die Philosophie etwas gewonnen werden könne. So sehr ich Weiß beipflichte in dem, wie er das untergeordnete Verhältniß des Verstandes zur Vernunft bestimmt, so wenig kann ich darinn übereinstimmen, daß die Richtung der Seele, die wir Ahnen, Glauben, Beten nennen, aus der Vernunft abstamme. Die Ver-

nunft nennt Kant das Vermögen der Prinzipien, und dieß karakterisirt ihren Standpunkt hinreichend über dem Verstand. Sie ist das universelle Vermögen für die Erkenntnißseite, so wie jedes Prinzip ein Universelles ist für ein ganzes System von Begriffen, Urtheilen, Schlüssen und Definitionen. Die Idee der Wahrheit ist ausschließlich die Idee der Vernunft, die Idee der Schönheit hingegen und der Tugend geht sie nur in entfernterer Beziehung an. Wie wir diese Sätze vermengen, so geht gerade dadurch der reine Charakter der Psychologie verloren; denn ein anderes ist Denken, ein anderes Wollen. Kant hat dadurch, daß er das Wechselverhältniß, welches die Vernunft mit dem Willen eingeht, praktische Vernunft nannte, großen Mißverstand veranlaßt. Die Freiheit gibt jederzeit der Wille her, die Vernunft hingegen das Gesetz, dadurch entstehen die kategorische Imperative, sittliche Maximen und Grundsätze in einer Selbstgesetzgebung. Es läßt sich sogar erweisen, und die höhere Moral, die weit über die kategorische Imperative hinausgeht, zeigt deutlich, daß die Idee der Tugend um so reiner wird, je weniger die Gesetzmäsig-

keit der Vernunft, und je mehr das freie Prinzip des Willens in die Thathandlung eingeht. Das Recht und die Pflicht, welche immer noch eine Nöthigung bei sich führen, sollen sich im freigeschaffenen Grundsatz auflösen, und dieß ist die höhere Annäherung zur Tugend.

Weiß sieht den Willen als ein der Vernunft untergeordnetes Vermögen an, und legt ihr selbst die unendliche Freiheit bei, was gegen allen philosophischen Sprachgebrauch ist. Bis jetzt ist immer nur von der Freiheit des Willens und von der Gesetzmäsigkeit der Vernunft die Rede gewesen, und Kant hat nie, wie überhaupt kein anderer Philosoph, diesen Sprachgebrauch umgedreht. Die Vernunft ist kein Vermögen zu wollen, zu fühlen, zu idealisiren, nnd noch weit weniger zu beten, zu ahnden, und am allerwenigsten zu glauben, sondern ein Vermögen, die höchste Erkenntniß zu entwickeln, oder was das nemliche ist, die ihr dargebotene Erkenntniß so viel möglich mit der Idee der Wahrheit zu identifiziren. Mit Schönheit und Tugend hat die Vernunft directe nichts zu schaffen, sondern nur

mittelbar, insofern im Guten das Wahre und Schöne schon enthalten ist.

§. 207.

Warum wollen wir dann nicht die transcendentale oder immanente Richtungen der Seele von ihren transcendenten unterschieden halten, um keine Verwirrung zu begünstigen? Gewissen, Schauen und Glauben sind die transzendente Functionen der Seele, die Vernunft hingegen und eben so Phantasie und Wille sind noch ganz transcendental, und blos unserer disseitigen Bestimmung zugegeben, ob sie gleich auch, aber nur auf untergeordnete Weise, die jenseitige befördern. Nehmen wir die Vernunft in der Bedeutung wie Weiß, so hat sie eine transcendente Richtung, und in diesem Falle hört auch der reine Rationalismus auf, sich durch sie geltend zu machen; sie erhält eine supranaturalistische Tendenz im Glauben, und dann gewinnen alle die vorhererwähnte treffliche Sätze einen höhern Charakter. Religion und Philosophie erscheinen alsdann in ihrem wahren Lichte, so daß die Letztere sich bescheidet vor der Erstern, und der Rationalismus seine unterirdische For-

men nicht in die Natur des Göttlichen hinauftragen will, was völlig unstatthaft ist.

Vergleichung der Systeme.

§. 208.

Von den vier Systemen, welche ich in Hinsicht des Rationalismus in ihren Hauptsätzen zu entwickeln gesucht habe, gesellen sich zwei und zwei zusammen.

Kant und Weiß haben das miteinander gemein, daß sie über die theoretische Vernunft oder die Vernunft, insofern sie als höchstes Erkenntnißvermögen gesetzt wird, hinausgehen, und sich an den in der praktischen Vernunft liegenden transcendenten Begriff der Freiheit halten, um auf dessen Schwingen sich ins Gebiet des Uebersinnlichen zu erheben. Beide sahen ein, daß ein leeres Seyn an sich weder der Philosophie noch der Religion Früchte bringen könnte, und erfüllten jenes Ewige mit Prädikaten, die dem Begriff der Freiheit, der, wo er sich reinigt und läutert, sich auch immer dem Ideal der Tugend zu nähern sucht, nie versagt werden

können, wie z. B. Weisheit, Güte, Liebe, Gerechtigkeit u. s. w. Dadurch wird jenes Seyn lebendig, und der Schluß, daß es einen lebendigen Gott gebe, ist der Nächste. Diese Richtung nannten beide den Vernunftglauben, und das, was sie erhielten, einen moralischen Gesetzgeber in einer moralischen Weltordnung. Wie sehr dieser Beweis über alle übrige hervorrage, wurde früher gezeigt, aber auch zugleich erwiesen, daß ihm die Kriterien einer göttlichen Offenbarung mangeln, und der Glaube gleichsam nur der Vernunft, die hiebei den Charakter des Wissens und der Wahrheit aufgeben müßte, angeflickt seye.

§. 209.

Fichte und Schelling hingegen, welche den höchsten Punkt des Wissens rein zu halten suchen, vertrauen sich wieder der Ontologie an, und führen, den Glauben immer im Hintergrund zurückhaltend, alles Erkennbare unter die Idee des Absoluten zurück. Fichte nennt sein Höchstes — Seyn an sich, Schelling absolute Indifferenz. Da natürlich aber mit einem Factor der Konstruk-

tion nichts ausgerichtet werden kann, weil die Natur der Reflexion wie diese des Selbstbewußtseyns nur an den Gegensätzen sich forthelfen kann, und sich jedesmal selbst zernichtet, wo sie auf ein Ununterschiedenes trifft, so mußte in dieses Absolute sogleich eine Unterscheidung sich einmischen, die von dem verborgenen oder impliciten Seyn sich in das offenbare Seyn Bahn bricht, und von Fichte als Daseyn, von Schelling als zwei ewige Anfänge bezeichnet wird. Fichte, der das Seyn an sich und das Daseyn gleich absolut setzt, so daß das Eine im Verborgenen gleich viel enthält, was das Andere im Offenbaren, findet das Prinzip des Mannigfaltigen eben in der Unterscheidung des Als, wodurch die Reflexion erzeugt wird, die dann in unendlichviele Reflexe als Folge unserer Beschränktheit sich einbilden könne. Dieses todte gleichsam starr gewordene Universum beseelt aber Fichte auf einmal mit der unendlichen Fülle der Liebe, — denn warum sollte es schlechter seyn, als wir selbst? — und vereinigt dann wieder auf eine sanfte und zarte Weise, was die boshafte Reflexion getrennt hatte. Wo die Sehnsucht der Liebe waltet, da sucht sie auch

eine bessere Heimat, als welche der bloße Gedanke uns darbietet, und so verläßt auch Fichte, seiner bessern Natur nachgebend, wie mit einem Schwung all dieß Gaukelwerk der Vernunft, und spricht den Satz aus: Die Liebe ist höher, — denn alle Vernunft, ja sie ist selbst die Quelle der Wahrheit. Ist dieß die Liebe in ihrer wahrhaften Bedeutung, so steht sie auch über dem ganzen ontologischen Unwesen, und man weiß in der That nicht, warum das Absolute, das doch durch jene Unterscheidung des Impliciten und Expliciten schon ursprünglich ein Unreines ist, überhaupt geschaffen wurde, um es sammt seiner Vernunft, die es geschaffen hat, in der göttlichen Liebe wieder aufzulösen oder vielmehr zu vernichten. Was quälen wir uns doch, durch Abstraction das Seyn von allen seinen Modifikationen zu befreien, um dieser Vernunftidee zuletzt doch ein ganz Anderes zu überordnen, das kein Gewächs der Spekulation ist? Durch die Liebe offenbart sich Gott seinen Creaturen, warum suchen wir Zeugniß aus der Vernunft?

§. 210.

Schelling, der die erste Spaltung seines Absoluten, nemlich Grund zur Existenz und Existirendes, um die Möglichkeit des Bösen und der Finsterniß neben dem Licht und dem Guten zu erklären, in eine gewiße Independenz beider setzte, war nothwendig getrieben, um die halb gebrochene Einheit wieder ganz zu machen, auf ein noch Höheres zurückzugehen, und nannte es Ungrund. Wie der Grund aus dem Ungrund geboren werden soll, wird wohl von keinem Menschen begriffen werden, und eben so wenig, wie sich der Lichtgott und der finstere Gott zu dem Ungrund verhalten. Wir werden uns umsonst bemühen, in Etwas, was gar keinen Grund hat, einen Grund hervorzuzaubern. Dieß Unbegreifliche erläutert Schelling selbst auf folgende Weise:

„Reales und Ideales, Finsterniß und Licht „können von dem Ungrund niemals als Gegensätze „prädizirt werden. Aber es hindert nichts, daß sie „nicht als Nichtgegensätze, d. h. in der Disjunction „und jedes für sich von ihm prädizirt werden, wo-

„mit aber eben die Dualität gesetzt ist. Unmittel-
„bar aus dem Weder — Noch oder der Indiffe-
„renz bricht die Dualität hervor."

Wir können den etwas schwierigen und abstrak-
ten Sinn dieser Sätze in ein Beispiel übersetzen,
das überhaupt für alle solche Constructionen eine
Grundanschauung enthält. Der Ungrund ist gleich
der Nullheit. In der Null aber ist weder Mi-
nus noch Plus, und keines kann, als ein in der Null
innwohnender Gegensatz prädizirt werden, (— ich
sage innwohnend — denn einmal offenbar geworden,
stehen sie allerdings in sehr verschiedenen Beziehun-
gen zur Null) — aus dieser Null nun brechen die
beide Gegensätze Minus und Plus unmittelbar her-
vor, nemlich sobald es uns einfällt, von dieser Null
aus eine Zahlenreihe zu konstruiren. Und so scheint
es wirklich wahr, daß unmittelbar aus dem Weder
— Noch die Dualität hervorgeht. Dieß wäre
noch begreiflich, aber das, was den Ungrund zum
Hervorbrechen sollizitirt, kann nicht begriffen wer-
den, weil alle Sollizitation nicht von einem Un-
grund, sondern nur von einem Grunde anheben
kann. Es muß mithin doch schon der Grund im

Ungrund liegen, und sich als solcher fühlen, um die Gegensätze zu actuiren. Es muß die Null gleichsam geschwängert werden und als Potenz erscheinen, wenn auf einer Seite die negative Exponenten als gebrochene Zahlen, auf der andern die positive Exponenten als höhere Einheiten hervorgehen sollen. Eben so muß in dem Ungrund ein befruchtendes Prinzip, das nicht er selbst ist, wirken, wenn jene zwei gleich ewige Anfänge aus ihm hervorgehen sollen. Was ist nun dieses? Hier ist es, wo die Vernunft nicht mehr antworten kann, wo ihre ganze logische und metaphysische Kraft sich auf einmal zernichtet sieht, sie hat nichts mehr vor sich, als den Ungrund oder was einerlei ist, die Aufhebung des principii rationis sufficientis, wodurch ihre höchste Kraft sich erschöpft hat, und nichts mehr vor ihr liegt, als eine siebenfache Nacht, in der ihr kein Sternchen mehr flimmert. Hier läge sie rettungslos vor den offenen Pforten ihrer Selbstvernichtung und hinstarrend in etwas, was kein Leben und kein Tod mehr ist, käme ihr der Glaube nicht zu Hülfe, welchem jene schwarze unergründliche und schauervolle Tiefe des Ungrundes

sich wie mit einem Zauberschlag in einen Himmel der Gottheit verwandelt, aus welchem das Reich der Liebe, der Gnade und Versöhnung, wie die lichte Morgenröthe eines ewigen Tages heraufbricht, und alle die Verheissungen der christlichen Religion wie Wundergestalten in ihrem Widerschein sich abmalen.

Fünfter Abschnitt.

Spinozistisches System.

§. 211.

Der Vater oder wenigstens der neuere Erzeuger des konsequentesten Rationalismus ist ohne Zweifel Spinoza.

I.

Es gibt nur eine Substanz, weil es unmöglich ist, alle Erscheinungen der Welt aus zwei entgegengesetzten unvereinbaren Wesenarten zu erklären.

II.

Eine Substanz ist, was in sich selbst ist, und durch sich selbst begriffen wird (quod in se est et per se concipitur: h. e. cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei).

III.

Diese einzige Substanz muß in sich begreifen den Grund aller Erscheinungen. Nun aber gibt es geistige und materielle; jene erklären sich aus der Denkkraft, diese aus der Ausdehnung; folglich ist diese Substanz Denkkraft, eingekleidet in Ausdehnung oder Denkkraft und Ausdehnung.

IV.

Weil außer dieser Substanz nichts seiner Art ist, und alles, was endlich ist, eingeschränkt seyn muß, durch Etwas seiner Art, so ist diese Substanz unendlich; folglich unendliche Denkkraft, unendliche Ausdehnung.

V.

Alle geistige Erscheinungen, Gedanken, Empfindungen, Begierden, die wir in den geistigen Naturen wahrnehmen, sind Zustände (modi) der einzigen unendlichen Denkkraft; alle materielle Erscheinungen, Gestalten, Beschaffenheiten, Bewegungen, sind Zustände der einzigen unendlichen Ausdehnung. Mithin nicht Zustände mehrerer selbstständigen Dinge oder Substanzen.

VI.

Alle endliche Dinge, Körper und Seelen sind in Gott; Gott ist die immanente Ursache derselben; aber Gott ist keines der endlichen Dinge, obgleich alle aus dem göttlichen Wesen nothwendig, nicht nach Idee und Zwecken erfolgen.

VII.

Es gibt keine Zufälligkeit, sondern nur Noth-

wendigkeit, und diese ist in Gott mit Freiheit verbunden. Es gibt keine freie Causalität nach Zwecken, sondern nur Causalität durch Naturursachen.

VIII.

Unendliche Denkkraft mit ihren Modi und unendliche Ausdehnung mit ihren Modi gehören zwar nothwendig zusammen und beziehen sich zu einander, ohne jedoch auseinander entstanden zu seyn, oder einander ursächlich zu bestimmen.

IX.

Der unmittelbare directe Begriff eines wirklich vorhandenen einzelen Dinges heißt Geist, Seele desselben Dinges. Der unmittelbare directe Gegenstand eines solchen Begriffes heißt der Leib dieser Seele.

X.

Die Freiheit der Seele besteht in der Erkenntniß Gottes, und diese führt auf die Liebe Gottes, worinn die Seligkeit der Menschen besteht.

Vergleichung.

§. 212.

Man wird bei diesen Sätzen von Spinoza

an mehrere Aehnlichkeiten mit den Sätzen von Schelling erinnert.

1) Was Spinoza die einzige Substanz nennt mit den zwei wesentlichen Attributen, „unendliche Denkkraft und unendliche Ausdehnung," sieht der absoluten Indifferenz von Schelling gleich, aus der unmittelbar die zwei gleich ewige Anfänge hervorbrechen, die sich auch auf entgegengesetzte Weise zu einander verhalten.

2) Beide Attribute mit ihren Modis beziehen sich zwar aufeinander, aber wirken doch unabhängig von einander für sich fort. Dieß ist bei Schelling die fortwirkende Independenz des Grundes neben dem zum Licht sich entwickelnden existirenden Gott.

3) Es gibt keine freie Causalität der Zwecke in den untergeordneten Naturen, sondern eine nothwendige Causalität nach Naturursachen.

Was ist dieß wohl anders, als was Schelling damit sagen will — der Mensch, wie er handle, habe von Ewigkeit und vom Anfang der Schöpfung so gehandelt. Denn eine solche scheinbare Freiheit des Handelns wäre eine wirkliche Nothwendigkeit.

4) Auch Spinoza füllt am Ende seinen Gott mit Liebe, welche die Menschen beseelige.

Nach Schelling theilt sich die Indifferenz, damit in ihrer Einung Liebe und Leben sey.

Prüfung obiger Sätze.

§. 213.

Wäre die Religion weiter nichts, als einerseits eine Real- oder Naturphilosophie, nach welcher das Universum oder die unendliche Ausdehnung den Leib Gottes darstellt, in welchen die unendliche Denkkraft die Gesetze aller Bewegung und alles Lebens gelegt hat, und andererseits nichts als eine Ideal- oder Geistesphilosophie, nach welcher die Vernunft oder die unendliche Denkkraft das geistige System der Seele darstellt, in welcher die unendliche Ausdehnung ihre Hemmungen und Trübungen realisirt, so könnte der Spinozismus durch seine Konsequenz, sobald wir die Modifikation des Ineinanderwirkens hinzufügen, uns erfreulich seyn. Aber so wirft uns dieses Ideenspiel nur um so weiter von dem Wege zurück, auf dem wir das Heilige suchen.

Was hätte Spinoza geantwortet, wenn er gefragt worden wäre. Hat deine Vernunft nicht alle diese Sätze nach einer ihr innwohnenden Form erdacht? Sind es mithin nicht blos die Gränzen deiner beschränkten Schlußweise, welche dich aus der Analogie von dir selbst auf die Einheit der Substanz mit den Prädikaten der Denkkraft, die du besitzest, und der Ausdehnung, die vor dir liegt, geführt hat. Ist deine Vernunft mit dieser Form nicht etwa zu Gott in dem gleichen Verhältniß, wie der Topf zu dem Töpfer? Laß einmal den Topf urtheilen, welche Form und Beschaffenheit sein Meister habe? Schnell wird er seine eigene Form zum Maßstab nehmen, und etwa ein vergrößertes Verhältniß dazu suchen. Er wird und kann nicht anders antworten, als: Ich bin ein Topf, darum muß mein Meister ein Kessel seyn, ich bin von Leimen, darum muß mein Meister von Porzellan seyn; ich diene dazu, Wasser in mich zu fassen, darum muß mein Meister ein Gefäß von Wein seyn. Hätte wohl der Topf recht, wenn er seinen Meister auf diese Weise schilderte? Wie weit wäre dieß gefehlt für uns, die wir den Meister für unseres Gleichen

halten? Wie würden wir lächeln über das Würmchen im Grase, wenn es uns nach seinem Maas messen wollte, und doch thun wir nichts anders in Ansehung Gottes, und sind auch auf gleiche Weise belachenswerth, und werden wahrscheinlich auch von höhern Geistern mit dem Maas unserer Substanzen und Indifferenzen belacht.

§. 214.

Gesetzt auch, unsere Vernunft sey eine Abstralung der Gottheit, die, wie Spinoza will, nothwendig aus der Natur Gottes hervorgehe, und nicht nach Ideen und Zwecken erfolge, so sind alsdann die einzele Begriffe und Ideen, wie z. B. Substanz, Causalität, Nothwendigkeit, Freiheit, Grund, Ungrund, Indifferenz, Endlich und Unendlich nur wieder einzele Abstralungen der Vernunft, welche einzeln genommen ihrer Dignität eben so wenig gleichkommen, als etwa der Brennpunkt, welchen die Sonne durch ein Glas bildet, der ganzen Sonne gleichkommen kann. Wie kann demnach die einzele Idee oder der einzele Begriff, welcher es auch sey, da er nicht einmal die Dignität der

Vernunft selbst erreicht, transcendent auf ein Wesen übertragen werden, was unendlich über die menschliche Vernunft erhaben ist? Spinoza selbst gibt das Verhältniß der untergeordneten Naturen zu Gott wie dieses des Endlichen zum Unendlichen an, wie konnte er hiemit sich einfallen lassen, irgend einen Maßstab in solchen Attributen zu suchen, welche aus diesen endlichen Naturen genommen sind? Das hinzugefügte Prädikat des Unendlichen macht die Sache um nichts besser, weil Unendlich eben so gewiß eine Form der Vernunft ist, als Substanz, Ungrund, Indifferenz und alles Uebrige.

§. 215.

Der Analytiker des Infinitesimal-Kalkuls, der den metaphysischen Werth der Ordnungen des Unendlichen nicht kennt, und sich auch nichts darum bekümmert, gleichwohl aber damit verfährt, wie wenn es gegebene Größen wären, gibt dem Philosophen eine sehr schöne Anleitung dadurch, daß er alle endliche Größen in Vergleich des Unendlichen gleich Null setzt, und eben so die erste Ordnung des Unendlichen gegen die Zweite verschwin-

den läßt, wodurch er jedesmal anzeigt, daß der Werth des Einen zum Andern wie ein Differential sich verhalte, d. h. unendlich klein werde. Auf gleiche Weise verhält es sich in der Philosophie; die einzele Begriffe verschwinden gegen den Werth der Vernunft und der Werth der Vernunft verschwindet gegen den Werth der Gottheit, d. h. die Vernunft ist ein Differential, und kann mithin kein Maas für das werden, was unendlich über sie erhaben ist. Dennoch findet auch hier noch eine Integration statt, aber nicht durch Vernunft, was unmöglich ist, sondern durch den Glauben; der Glaube ist allein die ächte transcendente Function der Seele, die sich um alle jene verschwindende Werthe, wie Substanz, Kausalität, Ungrund, Grund, Indifferenz, u. s. w. gar nichts bekümmert, und ohne alle Vermittlung, welche nur unreines beimischt, in der gewissesten Zuversicht einer göttlichen Offenbarung lebt.

§. 216.

Warum wollen wir doch nie diese Kluft erkennen, welche zwischen den Vernunftprädikaten und der Gottheit liegt, und durch kein Wissen und Er-

kennen ausgefüllt werden kann? Warum wollen wir nicht einmal das festsetzen, was Kant schon mit unerschütterlicher Konsequenz gezeigt hat, nemlich — daß alle unsere Ideen, alle Vernunftformen, alle Willensgesetze, alle Gefühlsweisen, ja alle Ideale nur einen immanenten Gebrauch gestatten, d. h. für die disseitige Bestimmung unseres Zeitlebens, aber keinen transcendenten, um etwa die Natur Gottes zu ergründen? Es ist ein Wahn der Philosophie, wenn sie eine solche Steigerung der Erkenntniß für möglich hält, daß unser Vernunftauge Gott so anschauen könne, wie er leibt und lebt. Allerdings wird für den, der höher steht, auch ein größeres Sehfeld geöffnet, und er wird manches deutlich erblicken, was dem Andern noch dunkel ist; aber nie wird er ein solches Vernunfttelescop entdecken, welches in die unergründliche Tiefe der Gottheit dringen kann. Der Nutzen des Rationalismus bleibt ewig nur negativ. Er entfernt alle niedere Prädikate in Gott, er sucht die Ideale auf, mischt überall das Prädikat der Allheit hinzu, und erhebt sein Object über alle uns bekannte Wesen, aber er vermag nichts positives für Gott zu bestim-

men, und etwa zu sagen: So ist es und so muß es seyn.

§. 217.

Der größte Fehler von Spinoza und seinen Nachbetern ist die Annahme, daß alles, was ist und wie es ist, nothwendig aus der Natur Gottes erfolge. Warum sollte Gott die Freiheit nicht haben, sein Werk zu moduliren, wie ihm beliebt? Wenn unserer Vernunft die Form des Nothwendigen anerschaffen ist, so daß sie mit unabänderlicher Bestimmtheit von den Folgen zum Grunde, von den Wirkungen zur Ursache, von den Accidenzen zur Substanz aufsteigen muß, daß sie Allem, was ist, irgend eine Quantität und Qualität beilegen muß, daß sie in aller Erkenntniß die Fundamentalprinzipien nicht umgehen kann, daß sie mit einer Evidenz, die der Gewißheit ihrer Existenz gleich kommt, den Satz ausspricht, daß $2 . 2 = 4$ seye, so folgt noch gar nicht daraus, daß Gott unter gleiche Formen der Nothwendigkeit zu setzen sey; vielmehr ist es seiner Würde angemessener, zu sagen, daß er von diesen Formen völlig unabhängig sey, und daß es vielmehr in seiner Machtvollkommenheit

gestanden habe, diese Formen des Nothwendigen den endlichen Creaturen zuzutheilen. Noch wenig hat man eingesehen, daß sich aller Rationalismus an dem einzigen Prädikat der Freiheit, das wir Gott doch nicht vorenthalten werden, zernichtet, und daß die Stellung unserer religiösen Ansichten dadurch auf einmal eine solche Wendung erhält, die alle weitere Versuche, Vernunftformen und Prädikate auf Gott zu übertragen, abschneidet. Substanz, Kausalität, Nothwendigkeit, Unendliches, Seyn an sich, Ungrund, Indifferenz, Selbstposition, selbst Wahrheit, Schönheit und Tugend mit allen Ideen sind creatürliche Formen, die Gott dem Menschen eingepflanzt hat, damit er zur Erkenntniß alles dessen komme, was ihm für ein disseitiges Zeitleben dargeboten ist, und dieser Erkenntniß gemäß seine Handlungen einrichte; aber Gott selbst in diese kreatürliche Formen zu setzen, ist ein eitler Wahn, und ihn gar mit denselben konstruiren wollen, ist Vermessenheit.

§. 218.

Hier ist es nun, wo der Glaube allein sich erhebt, und, indem er alle Vernunftprädikate hinter

sich zurückläßt, uns das Reich der Liebe öffnet (denn die Liebe ist höher als alle Vernunft, sagt Fichte), und dadurch an die geoffenbarte Religion verweißt. Aus diesem Glauben erst erwächst die Zuversicht, daß Gott seine Creatur deßwegen mit jenen Formen ausgestattet habe, um sie durch Liebe zu sich selbst hinauf- und in sein Reich, wie Christus sagt, einzuführen. Das wissen wir gewiß, daß wir nicht haften sollen am Zeitlichen und Vergänglichen, denn eben dieß predigt uns das Gewissen; Wahrheit lehrt uns die Vernunft, Schönheit gibt uns die Phantasie, Tugend, der sich freimachende Wille; alle drei sind der Seele anerschaffen, und in ihrem Besitz veredlet und vervollkommnet sich der Mensch, das wissen wir auch gewiß; und diese Gewißheit ist es nun auch, welche der Glaube sanctionirt, indem er uns zeigt, daß nach jenen Vorschriften handeln, ein Gott wohlgefälliges Leben sey. Was brauchen wir weiter Zeugniß? Ist dieß nicht genug, zu wissen, daß Gott uns mit Liebe umpfange, sobald wir die Gaben, die er uns geschenkt, zu einem gottwohlgefälligen Leben, d. h. zu einem Leben der Liebe anwenden, und dadurch dem innern Ruf folgen,

welcher als Gottesstimme in unserer Brust ertönt?

§. 219.

Und so können wir uns auch wieder mit den vorangehenden rationalistischen Systemen aussöhnen. Alle weisen auf die göttliche Liebe als das Höchste zurück. Aber Liebe ist keine Vernunftformel, kein Gewächs der Reflexion und der Begriffe. Sie ist die Sonne des Gemüths und wird gezogen von einer höhern Sonne, die im Lichte des Glaubens steht. Ist nun die Liebe das im innersten Centrum hervorbrechende Leben, warum werfen wir nicht lieber gleich die Schaale ab, womit der Verstand vermittelst seiner leeren Formen sie umgibt, und öffnen uns ihre milde Stralen. Alle jene Begriffe von Substanz, Causalität, Indifferenz u. s. w. sind nur die dunkle Flecken, die uns das Licht trüben; und je mehr sie ihre Breiten, Längen und Tiefen erweitern, desto finsterer wird es in uns, und zuletzt machen sie Nacht, daß nichts mehr vor uns steht, als der blasse todte Ungrund mit allen seinen Schauern. Weg mit diesen Flecken, die der Mensch Konsequenzen nennt, sie sollen uns nicht länger das Gestirn

verfinstern, das uns die göttliche Offenbarung zusendet. Sehen wir auf die Lehre des göttlichen Stifters! Wie einfach ist jeder Satz, jedes Gleichniß, jeder Ausdruck der Empfindung, wenn er im Lichte des Glaubens betrachtet wird? Und wie verworren und mißlautend, wenn der Verstand sie in sein unterirdisches Reich herabzieht, seine Formen anlegt und sie bekrittelt? Denn dieser ruht nicht, bis er die Seele aus dem Worte verjagt hat, damit der todte Buchstaben allein regiere. Was kann hier anders entstehen, als daß der Verstand seinen Schattenkegel von sich hinauswirft, sich die Sonne der göttlichen Liebe verfinstert, und am Ende wähnt, diese Flecken gehörten zur Natur dieser Sonne, er müßte ihre Beschaffenheit aufsuchen und durch Philosophie reinigen.

§. 220.

Und so baut der Verstand sich eine natürliche Religion, welche die historische, wie er es nennt, übertünchen und annehmlich machen soll, damit sie doch auch, wie eine schmackhafte Speise, auf der Tafel der vernünftigen reichen und angesehenen Leuten aufgetragen werden könne. Was wollen dann

diese Philosophen mit der historischen Religion sagen? Ist dann die Liebe, welche sie lehrt, nicht ewig? Sind dann die Wahrheiten, die sie uns lehrt, nicht ewig? Ist diese Religion deswegen historisch, weil sie in einer gewißen Epoche unserer Weltgeschichte ihren Anfang nahm? Wenn ihr von einer Offenbarung Gottes das Zeichen verlangt, wie soll es Euch anders entstehen, als in der Zeit?

Warum aber gerade zu jener Zeit, an jenem Ort, das müßt ihr dem göttlichen Plan der Weltgeschichte abfragen, und auch hier finden wohl noch Deutungen statt.

Dritte Abtheilung.

Erster Abschnitt.

Rationalistische Begriffe.

§. 221.

In den fünf Systemen, wovon ich die Hauptthèses darstellte, mag wohl auch die ganze Macht, welche der Rationalismus in Sachen der Religion behauptet, versammelt seyn. Wenn wir dem Rationalismus den Umfang und die Bedeutung geben, daß er alles, was die Vernunft sowohl in theoretischer als praktischer Hinsicht aus ihrem eigenen Vorrath schöpfen kann, zu seinem Dienst fordre, so wird er hauptsächlich an drei Classen von Begriffen sich halten müssen, um in Sachen der Religion sein Urtheil zu fällen und sich sein System zu bilden. Es fragt sich nun, welchen Werth haben diese Begriffe?

Erste Classe.

§. 222.

Betrachten wir die Vernunft von ihrer Erkenntnißseite, so finden wir, daß sie alles, was dem Er-

kennen dargeboten ist, mit nothwendigem Zusammenhang durch eine Reihe von Schlußglieder unter Prinzipien zurückzuführen, und demselben das Gepräge der Nothwendigkeit aufzudrücken trachtet. Wo ein Glied in dieser Kette fehlt, da entsteht eine Lücke in ihrer Konsequenz, und diese Lücke sucht sie, es koste was es wolle, zu ergänzen. So mag es ihr nun gelingen, für jede besondere Richtung ihrer Erkenntniß auch ein besonderes Prinzip aufzustellen, und von diesem Prinzip aus jedesmal ein ganzes System jedoch mit Hülfe des Verstandes zu konstruiren. Fragt man nun, worinn hängen alle diese Systeme wieder zusammen, so antwortet uns die Philosophie: in dem Absoluten. Sehen wir nun nach, welche Begriffe hiebei als Momente der Konstruction vorzüglich hervortreten, so werden es solche seyn, welche von der innern oder äußern Natur abstrahirt sind, d. h. es werden Naturbegriffe seyn. Dahin gehören nun der Begriff der Substanz mit den wesentlichen Attributen, der obersten Causalität mit den nächsten Wirkungen, des letzten Grundes mit den unmittelbaren Folgen, des Seyns an sich implicite und des Daseyns explicite, der Identität mit ihren wesent-

lichen Verhältnissen, der Indifferenz mit ihren Polen, das Eins im All, das All im Eins, des Unendlichen mit seinem Verhältniß zum Endlichen u. s. w. Diese wesentliche Begriffe kann die Vernunft nie entbehren, wenn sie ein System der Naturkenntniß zu Stande bringen will. Und diese sind es nun auch, welche sie unter mancherlei Versuchen wählte, um die Gottheit selbst in ihre Sphäre herabzuziehen, mit dem Maas derselben zu messen und zu konstruiren.

§. 223.

Dieser spekulative Irrthum liegt so nahe, daß man kaum die Möglichkeit begreifen kann, wie er mehr als einmal begangen werden konnte. Wäre unsere Vernunft mit den ihr innwohnenden Begriffen im Stande, Gott zu konstruiren, oder auch nur die Schwelle des Tempels zu berühren, worinn er wohnt, so müßte er offenbar schlechter seyn, als die menschliche Vernunft selbst. Denn — was die Vernunft Einem ihrer Begriffe oder Ideen gleich setzt, kommt ja ihrer eigenen Dignität nicht gleich, so wenig als ein Theil dem Ganzen oder ein einzeles Bruchstück dem Total-System gleich gesetzt werden

kann. Die Vernunft ist ein universelles Vermögen, aber jene Begriffe bezeichnen nur gewiße Brennpunkte in diesem Universum, und können daher nie dem Ganzen gleich gesetzt werden. Ist nun, was alle Welt annimmt, die Gottheit unendlich über die menschliche Vernunft erhaben, so kann sie nie von solchen Begriffen affizirt werden, welche schlechter sind als die Vernunft selbst.

§. 424.

Der Irrthum rührt daher, daß wir den Standpunkt der Ichheit nicht von dem Standpunkt der Ideen, welcher noch ganz in den Umkreis einer menschlichen Seele fällt, unterscheiden. Unser Selbstbewußtseyn, welchem Denken, Fühlen und Wollen zukommt, ist in dem Zeitleben befangen und seiner Wirksamkeit im Innern wie im Aeußern ist eine Gränze gesteckt, die es an das Endliche fesselt, aber dennoch liegen noch innerhalb der Seele universelle Vermögen, welche über dem empirischen Selbstbewußtseyn stehen, und das Unendliche der Idee noch in sich tragen. Dieses Unendliche nun sammt allen jenen Begriffen, welches die Vernunft als universelles

Vermögen in sich beherbergt, ist das, was dem Ich auf seinem Standpunkt als Göttliches erscheint, aber nichts anders ist, als die Idee der Seele selbst. Fängt nun der Philosoph damit an, zu konstruiren, so erhält er wahrhaft nichts anders, als das zur Würde des Ideals und zu dem Prädikat des Unendlichen erhobene Ich; und dieses setzt er gleich Gott. Deutlich erhellt dieß in den von Spinoza, Fichte und Schelling dargestellten Systemen, in welchen jene obengenannte Begriffe mehr oder weniger eine Rolle übernehmen. Möchte man nur einmal sich fragen, ob dann die Vernunft oder die sie abkopirende theoretische Philosophie etwas anders konstruiren könne, als ihr eigenes Vernunftsystem selbst und ob alle jene Begriffe für die Naturkenntniß einen andern als immanenten Werth haben können? Unser ganzes disseitiges Leben in seinen drei Ordnungen mag die Philosophie überhaupt bis auf den letzten Grund erforschen, und da gelten auch die ihr innwohnende Begriffe, Definitionen, Gesetze, Gleichungen, aber über diese Sphäre hinaus verschwindet ihr Werth völlig, und es ist bloßer Wahn, wenn die Philosophie sich einen transcendenten Gebrauch er-

laubt. Danken wir Gott, daß es so ist; denn — müßten wir unsere Gottheit von den theoretischen Philosophen und ihren steifen Systemen holen, so würde unsere Anbetung auf einmal verschwinden. Wer von uns möchte wohl jenes starrgewordene Seyn an sich, jenen schauerlichen Ungrund, jene todte Substanz zum Gegenstand seiner Verehrung machen!

Zweite Klasse.

§. 225.

Eine andere Classe von Begriffen sind die Vermögen, welche der Mensch aus sich entlehnt und in einem eminenten Grade Gott zuschreibt — nemlich Verstand, Vernunft, Wille, mithin höchste Vernunft, mächtigster Wille. Schelling und Fichte sprechen auch von einer Sehnsucht Gottes, wodurch auch das Gemüth als ein göttliches Prädikat erscheint.

Da nun diese Vermögen in der Seele nie isolirt für sich wirkend gedacht werden können, sondern nur in einer Einheit unter sich verbunden, so werden die Begriffe der ersten Classe, nemlich Sub-

stanz, Causalität, Seyn an sich, Grund zur Existenz und Existirendes als Unterlage gebraucht, um diese geistige Vermögen an denselben zur Einheit zu verbinden — und so entsteht am Ende das Prädikat der Persönlichkeit und der Lebendigkeit für Gott. Der todte Naturbegriff von Substanz, Seyn an sich u. s. w. wird gleichsam gefüllt und begeistigt durch Verstand, Wille, Gemüth. Aber welcher Wahn!

§. 226.

Erstlich sind jene Naturbegriffe die spekulative Producte unserer Vernunft, die sie nothwendig erhält, wenn sie ihre Erkenntnisse unter die höchste Prinzipien zurückführt. In diese Begriffe soll nun die göttliche Vernunft, Wille und Gemüth eingebannt werden, so daß das, was schlechter ist als menschliche Vernunft, Gott selbst wieder zum Gefäß seiner Macht und Weisheit dienen soll.

Zweitens: Was berechtigt uns, das, was wir höher als menschliche Vernunft, Wille und Gemüth setzen, wieder mit dem gleichen Prädikat zu belegen? Wir können vielmehr das Gegentheil be-

haupten. So wie das, was über allem Endlichen liegt, nicht wieder ein Endliches seyn kann, sondern unendlich seyn muß, so kann das, was über aller Vernunft und überhaupt über der Seele liegt, nicht wieder Vernunft, Wille und Gemüth seyn. Das Prädikat allerhöchste Vernunft, mächtigster Wille, liebevollstes Gemüth; macht die Sache um nichts besser, weil hiebei das Substantiv doch das Herrschende bleibt, und aus der Analogie mit uns genommen ist. Die Vernunft an sich und der freie Wille an sich lassen keine Steigerung zu. Sie sind, was sie seyn können, auf einmal und ohne Abbruch ihrer Universalität. Nur im Menschen, wo sie mit niedern Kräften, die von dem Leibe abstammen, zusammentreffen, ist ihre Wirksamkeit gebunden, ihre Allheit zersplittert, und die Reinheit und Klarheit ihrer Ideen getrübt, ohne daß sie deswegen aufhörten, der menschlichen Seele als ein Ganzes anzugehören. Denken wir uns die Seele frei und unabhängig von den Störungen des Leibes oder überhaupt von dem Erbtheil der Erde, so werden die Ideen dadurch nicht größer oder universeller, als sie ursprünglich der Seele eingepflanzt sind, sondern es werden

nur die Reflexe, die Trübungen und Hemmungen entfernt, welche ihre Wirksamkeit lähmten, und ihre volle Kraft zurückhielten. Wir sprechen daher mit Unrecht von einer allerhöchsten Vernunft und von dem allerfreiesten Willen, welche über der Vernunft und dem Willen liegen sollen. Es gibt nur Eine Vernunft an sich und Einen Willen an sich, und diese sind, was sie seyn können und so, wie sie es seyn können, der menschlichen Seele zugetheilt. Gibt es daher noch ein Höheres, so haben wir wenigstens kein Recht, es mit dem gleichen Namen zu benennen. Es ist auch hier wieder einleuchtend, daß diese Prädikate nur einen negativen Werth haben, daß sie alles das, was schlechter als Vernunft und Wille ist, von Gott entfernen, und dadurch allerdings auch der Religion indirecte einen Nutzen bringen, aber positiv können sie nichts bestimmen.

Dritte Classe.

§. 227.

Eine dritte Classe von Begriffen sind die Prädikate, welche aus der praktischen Vernunft abstammen. Kant, welcher alle die Begriffe der theore-

tischen Vernunft für das erkannte, was sie sind, nemlich für Ideen, welche auf die Existenz dessen, was sie ausdrücken, keine Transcendenz gestatten, wendete sich zur praktischen Vernunft und öffnete sich durch das Prinzip der Freiheit, welches er daselbst antraf, ein neues Gebiete, um durch seine Schlüsse sich in die höhere Region zu schwingen. Den Naturbegriffen, welche ein stehendes Seyn uns geben, steht der Freiheitsbegriff, der ein Unendliches in der Entwicklung involvirt, gerade gegenüber, oder ist vielmehr jenen übergeordnet. Vom Naturbegriff können wir sagen, daß er ein Erzeugniß unserer Spekulation sey, aber vom Freiheitsprinzip müssen wir sagen, daß es ein dem Menschen verliehenes und vielmehr ein ewig vorausgesetztes sey, selbst um eine Spekulation erst möglich zu machen. Die Freiheit stammt nicht aus der Seele, sondern ist vielmehr das Beseelende selbst.

§. 228.

An der Freiheit nun veredelt und vervollkommnet sich der Wille des Menschen, und seine ganze Moralität beruht auf dieser Freiheit. Sie gesellt

sich mit der Idee der Tugend, entfernt sich immer mehr vom Zeitlichen und Vergänglichen, das zugleich das Nothwendige ist, und nimmt ihre Richtung gegen das Ewige. Wer dieser Richtung folgt, in dem erwacht das Leben der Liebe, und in ihrem Gefolge beseelt dann Weisheit und Güte den Menschen. Wer nun dieses freie Prinzip, mit der Idee der Tugend verschwistert, der Seele einpflanzte, der muß selbst absolut frei und absolut gut und weise seyn. Und somit erhalten wir einen moralischen Gesetzgeber und eine moralische Weltordnung voll Weisheit, Güte und Liebe. Dieß sind nun auch die bessere Prädikate für Gott, nicht mehr öd und starr, wie die todte Naturbegriffe, nicht mehr blos psychisch, wie Vernunft und Wille als bloße Vermögen betrachtet, sondern gefüllt, praktisch und die That belebend. Weisheit, Güte, Liebe bezieht sich weit mehr auf ein Handeln, als auf ein bloßes Denken, und wo die That offenbar wird, da beglückt sie auch und befördert das wahre Wohl des Menschen.

§. 229.

Diese Richtung haben Kant und Weiß ge-

nommen, um eine natürliche Religion und einen Vernunftglauben zu gründen. Aber auch dieß ist nur ein halbgelungenes Werk, weil die natürliche Religion, wenn sie auch ganz in den Umkreis des Rationalismus fiel, noch weit entfernt ist, uns die außer dem Ideal eines moralischen Gesetzgebers liegende Gewißheit seiner Existenz zu geben. Kein Schluß kann diese erreichen. Nur die eigene Offenbarung Gottes an die Menschen kann sie geben. So wahr nun dieß ist, so ist es doch auch andererseits einleuchtend, daß vermittelst des Prinzips der Freiheit der Rationalismus mit dem Mystizismus zusammengränzt und dadurch das höhere Gebiet geöffnet wird, in welchem das Reich der Liebe, der Gnade und der Versöhnung mit allen jenen Merkzeichen, welche die Naturbegriffe übersteigen, uns aufgeht. Was uns hier noch vergönnt ist, ist nicht sowohl ein Wissen aus Begriffen als vielmehr ein Schauen unter Bildern und Symbolen, aber seiner Natur nach schöner und vortrefflicher als Jenes.

Was wir nun dem Ganzen ablernen können, ist, daß der Rationalismus in jenen drei Classen von Begriffen, Vermögen und Tugenden sich er-

schöpft habe, daß er in seinen ersten Richtungen der Religion nur einen negativen Nutzen gewähre, in seiner letzten aber an der Hand des Freiheitsprinzips uns die Bahn öffne, welche uns tiefer in das Wesen der Religion einführt, eine Bahn, die wir später auch betreten wollen.

§. 230.

Durch alle die voranstehende Systeme hat, was hier als Nachbemerkung stehen möge, die Philosophie eine Lehre für sich selbst dadurch empfangen, daß ihr ihre eigene Gränze nun aufgewiesen ist, daß alle ihre Spekulation völlig nichtig und leer wird, wenn sie in Ansehung der Natur und Existenz Gottes etwas Positives bestimmen will. Wichtiger aber ist der theoretische Gewinn, den wir daraus ziehen können.

§. 231.

Die Grundform einer ins Zeitleben versetzten Seele ist, alles unter Gegensätzen zu denken, zu fühlen und zu wollen. Ueber die Abkunft dieser Grundform steht uns eigentlich keine Frage mehr zu; sie liegt in der Machtvollkommenheit Gottes. Es ist

daher ein eitles Beginnen, ein absolut Identisches oben anzustellen, und aus diesem die Gegensätze abzuleiten. Denn — früher als das Identische in der Spekulation gefunden wird, ist schon der Gegensatz zwischen Glauben und Wissen, zwischen Offenbarung und Reflexion, mit einem Wort zwischen einem Jenseits und Disseits vorhanden. Der Glaube aber bekümmert sich nichts mehr um den Vernunftbegriff der Identität und gesteht ihm auch keinen andern Werth mehr zu, als für seine Constructionen im Disseits. Dadurch wird es uns einleuchtend, daß das Absolute, insofern es spekulativ ist und nicht mit dem Absoluten des Glaubens verwechselt wird, nie gleich Gott gesetzt werden kann, sondern nur den höchsten Punkt der Seele selbst bezeichnet, insofern die Philosophie ihr Urbild in der Gleichheit oder Aehnlichkeit eines Gegenbildes anschaut. Wir erfahren, daß aller Rationalismus durch den höchsten Gegensatz, der in der Vernunft selbst sich offenbart, bedingt ist, und dieß ist der Gegensatz zwischen Natur und Freiheit, oder zwischen dem Prinzip des Nothwendigen und dem Prinzip des Freien. Jenes steht unter der Vernunft und ist ebendaher auch einer

durchgängigen Construction fähig, dieses über der Vernunft und darum auch von der Construction sich immer weiter entfernend. Ohne diesen Gegensatz sammt seiner Indifferenz ist keine Wissenschaft möglich.

Zweiter Abschnitt.

Rationalistische Schlüsse.

§. 232.

Der Subjectivität steht die Objectivität gegenüber, beide zwar für sich geschieden, aber doch in ein stetes Wechselverhältniß gesetzt. Subjectivität ist die Summe der Vorstellungen, Einbildungen, Begierden, Begriffe, Gefühle, Neigungen, Prinzipien, Ideale und Grundsätze sammt den Formen der Sinnlichkeit.

Alles dieß ist vereinigt in der Individualität der Ichheit, als einem Brennpunkt, in welchem alle Functionen der Seelenvermögen sammt ihren Werthen zur Einheit gelangen.

Diese Ichheit aber entsteht aus der Vereinigung der Seele mit einem Leib und konstituirt die Persönlichkeit. Die Seele an sich ist universell, und wenn

wir ihr in dieser Universalität irgend Etwas noch beilegen können, so sind es, wie Plato will, die Urbilder, nemlich die Ideen Wahrheit, Schönheit und Tugend, und diese sind es nun auch, welche der ganzen Subjectivität gleichsam vorstehen.

Was wir daher Individualität der Ichheit oder Persönlichkeit nennen, ist nicht mehr die Seele an sich mit der Klarheit und Reinheit der Ideen, sondern die durch Hinzukunft des Leibes getrübte und in verschiedene Reflexe gebrochene Seele, und in dieser erst trennt sich die Subjectivität mit allen Vermögen und Functionen von einer Objectivität ab. Unser Selbstbewußtseyn ist schon eine Trübung und jene unermeßliche Summe von Begriffen, Gefühlen und Handlungen drücken das Wahre, Schöne und Gute nur sehr unvollkommen in lauter Bruchstücken oder Reflexen aus.

§. 233.

Gehen wir daher von dem Standpunkt der Ichheit aus, und einen andern wird die Philosophie noch nicht gehabt haben, so finden wir die ganze Subjectivität in drei Ordnungen und in drei Dimensionen

abgesondert. Die drei Ordnungen sind die Erkenntnißseite, Gefühlsseite und Willensseite, und zwar beherrscht von den Ideen. Die Wahrheit bildet einen Zug für alle Erkenntniß, die Schönheit für alle Gefühle, und die Tugend für alle Handlungen. Je mehr die ganze Erkenntnißweise von den Prinzipien der Vernunft durchdrungen ist, desto wahrer ist sie, je mehr die ganze Gefühlsweise von den Idealen der Phantasie belebt ist, desto schöner ist sie, und je mehr die ganze Handlungsweise von den freien sittlichen Grundsätzen des obern Begehrungsvermögens begeistet ist, desto tugendhafter ist sie.

Es ist mithin die Aufgabe für die Ichheit oder Persönlichkeit, so rein als möglich jene Ideen in ihrem Denken, Fühlen und Wollen auszudrücken, und darinn liegt nun auch die Veredlung und Vervollkommnung des Menschen.

§. 234.

Diese drei Ordnungen sind aber nicht coordinirt, sondern potenzirt, so daß eine wahrhafte Steigerung in denselben vorgeht. Unsere sittliche Bildung steht bei weitem höher, als die blos intellectuelle

und aesthetische Bildung. Wer handelt, muß immer einen Begriff als Zweck und ein Gefühl als Triebfeder in sich aufgenommen haben, und wenn er sittlich handelt, so wird Zweck und Triebfeder rein seyn. Daher setzt das Gute schon das Wahre und Schöne voraus, aber umgekehrt gilt das nicht. Die Erkenntniß des Wahren wie die ganze intellectuelle Bildung kann von der aesthetischen und sittlichen ganz getrennt seyn. Denn was hat etwa das Prinzip eines Natursystems oder ein Gesetz des Sonnensystems, was ganz der Einsicht des Wahren anheimfällt, mit dem Gefühl des Schönen oder mit der Ausübung des Guten zu schaffen?

§. 235.

Die Dimensionen der Subjectivität sind durch den Standpunkt gegeben, welchen das Ich als Einheit des ganzen Systems behauptet. Unter ihm liegen die Formen der Sinnlichkeit, welche mit einer Erscheinungswelt cohäriren, über ihm die Formen des Unendlichen, welche mit seiner Ideenwelt cohäriren, und was zwischen diesen beiden liegt, ist eben jene Summe der Gedanken, Gefühle und Entschlüsse,

welche die Persönlichkeit zu ihrem Eigenthum macht. Die Ideen kann die Ichheit nicht als ihr Eigenthum ansehen, weil sie die Region derselben, in welcher sie rein und klar sind, nicht selbst betreten kann; die Ichheit, solange sie als Person an einen organischen Leib gebunden ist, kann nie als Universalseele sich über ihre gemischte Formen erheben, sie hat die Ideen nicht als Eigenthum, sondern gleichsam als Nutznießung, die nicht über das Capital, sondern nur die Zinse zu disponiren hat.

Das Wahre, Schöne und Gute an sich kann der Mensch nur in einzelen Schlüssen, Definitionen, Systemen, Wissenschaften erreichen, und nur in seinen gemischten Formen nachbilden, aber nie, was sie an sich sind, anschauen.

Wer alle Gesetze des Universums, die Prinzipien aller Wissenschaften und überhaupt das ganze Vernunftsystem in einen einzigen Blick auffassen könnte, würde die Idee der Wahrheit anschauen.

Wer alle Ideale der Kunstwelt und alle ihre plastische Formen in einen einzigen Blick auffassen könnte, würde die Idee der Schönheit anschauen.

Wer alle sittliche Grundsätze, Pflichten und

Rechte in einer Gemeinschaft vernünftiger Wesen und überhaupt eine moralische Weltordnung in einen Blick sammeln könnte, würde die Idee der Tugend anschauen.

Keines davon ist der Individualität des Ichs möglich, weil sie ihre gemischte Formen in ihrem Zeitleben auf keinerlei Weise abstreifen kann. Was hiebei möglich ist, ist die Ausbildung und Veredlung der Formen, um sie dem Wesen, d. h. den Ideen der Wahrheit, Schönheit und Tugend immer näher zu bringen.

§. 236.

Die reine Formen der Sinnlichkeit sind Raum und Zeit, aber beide von sehr verschiedenem Werthe. Die Zeit sucht alles auf ein Unendlich-Kleines, der Raum auf ein Unendlich-Großes zurückzuführen, und darum sind alle Verhältnisse aus beiden endlicher Natur, wie Zahl, Linie, Bewegung.

Da der Mensch für Raum und Zeit sich keine Gränze einbilden kann, so nehmen sie allerdings die Natur des Unendlichen an, und dieses Unendliche ist es, was unvermerkt in allen übrigen Formen wiederkehrt. Wo wir in ein Natursystem oder in eine

Vernunftwissenschaft Evidenz bringen wollen, da werden wir immer gedrungen, sie in Zahl, Linie und Bewegung zu suchen, und unsere ideale Anschauung an sie anzuschließen. Nur an den Formen des Unendlichen kann das Endliche zur Evidenz gebracht werden, was schon Wagner in seiner mathematischen Philosophie deutlich gezeigt hat.

§. 237.

Gehen wir weiter zu den Erkenntnißformen fort, so begegnen uns diese des Verstandes. Es sind die Verhältnißformen, welche unsere Schlüsse leiten von den Wirkungen zur Ursache, von den Folgen zum Grunde, von den Accidenzen auf die Substanz, von dem Mannigfaltigen zur Einheit. Alles Denken ist im Grunde nichts andres, als eine Anwendung dieser Verhältnißformen auf einen gegebenen Stoff. So ist jeder Begriff eine relative Einheit des Mannigfaltigen.

Verbinden wir nun diese beiderlei Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes, so entsteht ein Regressus ins Unendliche. Jede Ursache ist wieder Wirkung von einer andern Ursache. Jeder Grund

ist Folge von einem höhern Grund, und jede Substanz inhärirt wieder als Accidenz einer noch höhern Substanz; und somit würden wir nie aus dem logischen Verstandesspiel heraustreten können, wäre nicht noch eine höhere Reihe von Formen gegeben.

§. 238.

Diese Formen sind die Prinzipien der Vernunft, das Prinzip der Identität, des Gegensatzes und der Vermittlung. Diese brechen die Reihe auf einmal ab dadurch, daß sie alles Gegebene in die allgemeinste Gegensätze zurückführen, und diese entweder in einer absoluten Indifferenz vermittlen, oder in der Identität auflösen, wodurch aller Streit zu Ende geht — und mit ihm die Philosophie. Dieß sind die drei Dimensionen für alle Erkenntniß, und wo wir einen gegebenen Stoff bearbeiten, er sey aus innerer oder äußerer Erfahrung genommen, der muß, wenn das Gepräge der Wahrheit ihm aufgedrückt werden soll, durch diese dreierlei Formen hindurchgeführt werden.

§. 239.

Spinoza nimmt eine unendliche Substanz an mit zwei unendlichen Modifikationen 1) un-

endlicher Gedanke = Vernunft, 2.) unendliche Ausdehnung = Raume, woraus sich alsdann alle geistige und körperliche Dinge, die an der Endlichkeit Theil nehmen, leicht ergeben. Diese Substanz nennt er Gott. Was hat Spinoza hier anders gethan, als die Form der Objectivität = Raum und die Form der Subjectivität (als Erkenntniß) = Vernunft in Eins zu verschmelzen, und dieses Eins = Gott zu nennen. Kann dieser Maßstab gelten?

Fichte nimmt ein Seyn an sich an und ein Daseyn, was nach seinen nachfolgenden Sätzen nichts anders ist, als die absolute Identität und die Reflexion, in welche sich jene spaltet.

Was ist dieß anders wieder als die Verbindung der beiden Erkenntnißformen des Prinzips der Identität mit dem Prinzip des Gegensatzes, wodurch die Vernunft ihre eigene Gränze andeutet. Kann dieser Maßstab für Gott gelten?

Schelling nimmt eine absolute Indifferenz an mit zwei gleich ewigen Anfängen. Was ist dieß anders, als die Vernunftform der absoluten Vermittlung mit der Form des absoluten Gegensatzes. Kann dieser Maßstab für Gott gelten?

Kann dann die Form, in welcher die Vernunft ihre eigene Gränze erkennt, = Gott seyn?

Dieß ist nun der ganze Kreiß der Subjectivität in Hinsicht der Erkenntniß, welcher durch die Idee der Wahrheit beherrscht ist und derjenige, der aus diesen Formen seinen Gott sich zimmert, müßte die der Seele eingepflanzte Idee der Wahrheit demselben gleich setzen.

§. 240.

So verhält es sich mit dem Rationalismus, den man den subjectiven theoretischen nennen könnte, wie verhält es sich aber mit der Objectivität?

Wir sehen ein Universum vor uns, gefüllt mit Substanzen und Kräften von unendlich verschiedener Art, — ein Weltall, in welchem Myriaden Sterne schwimmen, wovon jeder wie unsere Sonne ein eigenes System sich zuzueignen scheint. Wer staunt nicht über die Pracht und Herrlichkeit des Weltgebäudes! Wer bewundert nicht die Ordnung, den Rhythmus, in welchem Planeten und Monden um ihre Sonne sich drehen! Wer fühlt nicht voll Dankgefühl die Wohlthaten des Lichts und der Wärme, welche ihm die Sonne zusendet! Und geht der

Mensch zurück auf seine eigene Sphäre, so öffnet sich ihm im Lichte ein eigenes Reich der Natur gefüllt von Körpern, wovon jeder seine eigene Beschaffenheit und Art hat. Jahrtausende arbeiten unsere Natursysteme, dieses Reich zu ordnen, und täglich noch werden neue Eroberungen und Entdeckungen gemacht.

§. 241.

Wer dieses Weltall schuf, muß allmächtig seyn, wer es ordnete, und ihm die unveränderliche Gesetze gab, muß die höchste Intelligenz in sich haben, wer es erhält, und die viele Störungen ausgleicht, muß eine Vorsehung seyn. Wenn wir auf einem öden Lande regelmäßige Zeichnungen oder Namen im Sande erblicken, so schließen wir mit vollem Rechte, daß der Wind dieses nicht zusammengeblasen habe, sondern daß ein verständiges Wesen auf diesem Lande wohnen müsse. Wie könnten wir die erhabene Ordnung eines Weltgebäudes aus einer blinden, verstandlosen Ursache ableiten?

Hat mithin der Rationalist nicht recht, wenn er an der Hand der Objectivität seine Schlüsse aufwärts führt, und aus den Prädikaten, Allmacht,

Allweisheit und Vorsehung auf einen Gott schließt, der der Urheber aller Dinge ist, — wenn er von da aus auf ein allerrealstes und allervollkommenstes Wesen schließt, das sich in dieser Natur geoffenbaret habe? Warum sollte dieser rationalistische Schluß, der nicht aus Formen, sondern aus Werken geführt wird, nicht schon allein hinreichend seyn?

§. 242.

Kann dieser objective Rationalismus sich gültiger machen, als der subjective? Wer ist es dann, der diese Ordnung, diesen Rhythmus entdeckt, wer hat die Gesetze der Bewegung, den Mechanismus eines Sonnensystems gefunden? Ohne Zweifel der Mensch. Wie kam er dazu? Das, was unserem Sinne gegenübersteht, ist weiter nichts, als ein Haufen von Erscheinungen, ein unendlich Mannigfaltiges, das beim ersten Anblick uns ungewiß läßt, ob irgend eine Ordnung darinn herrsche, ob nicht vielmehr der blinde Zufall alles so zusammengerüttelt habe. Ist mithin Ordnung und Gesetz vorhanden, und in den Erscheinungen lebendig geworden, so muß der Mensch sie aufsuchen, und dieß geschieht

nicht ohne die Mühe scharfsinniger Combinationen. Was heißt dieß anders, als jene subjective Formen als Maßstab anlegen auf den gegebenen Stoff des Mannigfaltigen? Jene reine Anschauungsformen von Raum und Zeit mit ihren Verhältnissen von Zahl, Linie und Bewegung sind es, deren Evidenz der Mensch zuerst versucht, und sich den Mechanismus herauskonstruirt. Dann geht er fort auf die Formen des Verstandes, schließt von der Wirkung auf die Ursache, von den Folgen auf den Grund, von den Accidenzen auf die Substanz, von dem Mannigfaltigen auf die Einheit, und erhält dadurch eine verständige Ursache, eine reale Substanz, eine Indifferenz der Gegensätze; aber hiebei gibt es viele Ordnungen und Potenzen, und die bloße Form zu schließen von Einem zum Andern hätte kein Ende, wären nicht noch höhere Vernunftformen da, welche für den Regressus ins Unendliche eine Gränze setzen. Diese Gränze ist die Sammlung alles Mannigfaltigen in die allgemeinste Gegensätze, in die absolute Vermittlung derselben, und endliche Auflösung in der Identität. So erhalten wir durch Anlegung unserer Vernunftprinzipien eine oberste Intel-

ligenz, eine oberste Welturſache, eine allerrealſte Subſtanz. Hiemit verwandelt ſich der objective Rationalismus zulezt wieder in den ſubjectiven, und wir ſtehen auf dem gleichen Flecke.

§. 243.

Wie kommt es, möchte man fragen, daß der objective Rationaliſt lieber ſeine Beweiſe aus dem Vorhandenſeyn und der Ordnung eines Weltgebäudes nimmt, das doch nur einer ſtrengen Geſetzmäßigkeit gehorcht, und uns wenigſtens theilweiſe in einem Sonnenſyſtem Erſcheinungen darbietet, die wir nun in einem wahren Mechanismus zu konſtruiren gelernt haben, als aus ſich ſelbſt, nemlich aus dem Vorhandenſeyn und der Ordnung des geiſtigen Vernunftſyſtems, das, weil es durch Freiheit beſeelt iſt, unendlich höher ſteht, als die ganze mechaniſche Ordnung. Steht dann der Anſchauende nicht höher, als das Angeſchaute, der Begreiffende nicht höher als das Begriffene, die über Raum und Zeit erhabene Idee nicht höher, als die in dieſelbe eingetauchte Sphärenwelt, die ſich unſerem Blicke öffnet. Hat der freie Menſch nicht ein Prinzip in ſich, an

dem er sich unendlich veredeln und vervollkommnen kann, was der Natur gänzlich mangelt? Warum schließen wir aus dem Wunder der Natur auf die Allmacht des Schöpfers, während wir das weit größere Wunder — den Menschen selbst — ausser Acht lassen? Diese Frage hat Bedeutung, weil wir dadurch befugt werden, allen objectiven Rationalismus in einen subjectiven zu verwandeln. Denn — wer einmal die Gesetze von der Mechanik des Himmels kennt, und im Stande wäre, aus dem Haufen Materie Sphären zu ballen, der würde unter der Voraussetzung der der Materie eingepflanzten Kräften mit Maas und Ordnung ein ähnliches Werk in allen seinen Proportionen nachbilden können. Unser geometrischer Verstand könnte wohl alle Regel bestimmen, es fehlt hiebei nur an physischer Kraft zur Anwendung derselben. Dieses Wunder verschwindet daher in eben dem Maas, als es der menschliche Verstand begreifen lernt, aber die höhere Frage ist jetzt, wer hat dem menschlichen Verstand die Kraft verliehen, jenes zu begreifen, und damit geht aller objective Rationalismus auf den subjectiven zurück. Wer in der Selbsterkenntniß in seine

eigene Tiefen hineinschaut, und seine Idealwelt wahrnimmt, die weit über Raum und Zeit erhaben ist, der wird auch größere Wunder in ihr finden, als welche die Natur uns bieten kann. Und somit gehen wir jetzt an einen umgekehrten Versuch.

§. 244.

Daß aus dem Eins kein Drei extrahirt werden kann, ist klar, aber daß aus dem Drei die Zwei und das Eins analysirt werden kann, ist eben so klar. Wenn daher das Begreifende höher steht als das Begriffene, das geistige Subject höher als sein Object, und mithin auch die geistige Ordnung höher als die physische, so ist auch der Versuch einer Ableitung des Letztern aus dem Erstern gerechtfertigt.

Ich stellte in meiner Psychologie den Versuch einer transcendentalen Kosmogonie auf. Sie ruht auf dem Grundsatz, daß das Wesen aller Dinge in einem geistigen Prinzip gegründet seye, und daß nur die Hülle, das Kleid, die Form der Erscheinungen dem Element der Materie zukomme. So sind z. B. in einem Sonnensystem die Gesetze, die Proportionen,

die Gleichungen, unter welchen die allgemeine kosmische Potenzen stehen, das Wesentliche desselben, während die Hülle, das Kleid, die Form, in welcher das Gesetz lebendig wird, nur zum Mannigfaltigen der Erscheinung gehört. Und nun frägt sich, woher stammt das geistige Prinzip, das in jedem Ding das Wesen bildet?

§. 245.

Von der Seele an sich, insofern wir sie unsterblich, keinem Wechsel mehr ausgesetzt und universell annehmen, können wir weder Subjectivität noch Objectivität prädiziren. Dieser Unterschied ist verschwunden, weil die Formen der Sinnlichkeit und die Formen des Verstandes mit der Individualität aufhören müßten; es könnte eigentlich nur die Identität und die Harmonie der Ideen des Wahren, Schönen und Guten noch mit ihr vereint seyn. Aber anders verhält es sich, wenn diese Seele durch Hinzukunft des leiblichen Prinzips in die Individualität der Persönlichkeit herabgezogen wird. Dann erst trennen sich Subjectivität und Objectivität, und dem Ich steht ein Universum gegenüber. Es entste-

hen alsdann gleichsam zwei Systeme, wovon das eine den Charakter der überwiegenden Geistigkeit, das andere den Charakter der überwiegenden Materialität an sich nehmen wird. Beide gehören zu einander, passen ineinander, und bilden ein genaues Wechselverhältniß miteinander. Das Geistige waltet überall in der Natur, aber es ist hier gefangen, getrübt und überdeckt von dem Charakter der Materie. Dennoch manifestirt es sich, und stiftet das Gesetz, die Proportionalität und die Ordnung.

Eben so waltet die Natur im geistigen Reiche und bringt die Ideen zum Abfall, reißt die Identität in Gegensätze auseinander, bis diese in unzählige Begriffe zersplittert werden. Aber sie vermag nicht den Charakter der Freiheit auszutilgen und ihre Materialität überzutragen.

§. 246.

Von der physischen Weltordnung, welche nicht nur in dem Mechanismus etwa eines Sonnensystems, sondern des ganzen Himmels besteht, können wir annehmen, daß sie alle Gesetze, Proportionen, Gleichungen, deren der Verstand fähig ist, in sich

realisirt haben werde, und somit liegt in ihr vorzugsweise das Gebiet mathematischer Wahrheit. Was ist demnach natürlicher als zu sagen, daß die Idee der Wahrheit, die in der Seele an sich rein und klar ist, sich durch die Einbildung in Zeit und Raum in dem objectiven Weltgebäude realisirt, und durch die Materie differenziirt, sich in unendlich viele Reflexe zerspalten habe. Und somit ist der Verstand gleichsam der Prototyp für den ganzen Mechanismus des Himmels geworden, in welchem das, was im geistigen System, d. h. im Wissen, als Einheit, reines Gesetz und reine Proportionalität gegeben ist, im Natursystem, d. h. im Seyn in unendliche Brüche zerfallen, und unter der Hülle der Erscheinungen verborgen liegt.

In diesem Sinne mag auch Kant den Verstand als Gesetzgeber der Natur genannt haben, nicht etwa darum, als ob er in dem zeitlichen Daseyn der Natur Gesetze vorschreiben könnte, sondern darum, daß bei der Scheidung die Verstandesformen in die Natur übergegangen sind, und sich nun gerade so darstellen, als ob Zahl, Linie, Bewegung sammt den Verhältnissen der Wirkung zur Ursache,

der Folgen zum Grunde, der Accidenzen zur Substanz, des Mannigfaltigen zur Einheit der Materie selbst innwohnend wäre, und sie geordnet hätte.

§. 247.

Betrachten wir unsern geistigen Organismus in allen seinen Vermögen und Functionen, so werden wir wohl nicht in Abrede ziehen können, daß jedes Vermögen von dem andern genau unterschieden sey, und daß dieser Unterschied in dem Typus bestehe, welchen jedes für seine Operation befolgt. Wüßten wir die innere Operationen, welche die Seele in ihrem Vorstellen, Einbilden, Begehren, Denken, Fühlen, Wollen u. s. w. anwendet, so wäre uns wahrscheinlich auch der Schlüssel in die geheimste Tiefen der Natur gegeben. Uns unbewußt aber bilden sich die Produkte, die in bestimmten Vorstellungen, Einbildungen, Begierden u. s. w. vor unser Bewußtseyn treten. Ohne Zweifel muß die Seele, um die Begriffe der Art, der Gattung, der niedern und höhern Ordnung bis zur höchsten Allgemeinheit zu bilden, sehr verschiedene Methoden anwenden, aber wer enthüllt sie uns; wer sagt

uns, welche innere Operationen die Seele anwenden müsse, wenn sie folgende Reihe formiren soll: 1) diese Linde (als Object), Linde (als Art), Baum, Körper, Materie, Ding, 2) wenn sie diese Begriffe und auf welche Weise im Gedächtniß aufbewahre, und 3) wenn sie diese Spuren des Gedächtnisses durch die Einbildungskraft reproduzire.

§. 248.

Wenn gleich diese innere Operationen das Werk eines Augenblicks zu seyn scheinen, so liegt doch jedem Vermögen, aus dem sie entstehen, ein eigener Typus zum Grunde und dieß so gewiß als das Denken, Fühlen und Wollen ganz verschiedene Functionen sind. Diese geheime Typen nun, welche der Verstand bei Bildung seiner Begriffsformen, seiner Verhältnißformen u. s. w. anwendet, sind es auch, welche in der Natur, so weit wir sie zur physischen Weltordnung zählen, unter der Hülle materieller Erscheinungen und in unendlichen Reflexen real geworden sind. Wenn Pythagoras sagt, es sey in jedem Ding eine Zahl lebendig geworden, so ist eben diese Zahl das Geheime des Dings, das wir auf-

suchen sollen. Wer diese Zahlen anschaute, würde zugleich auch alle Eigenschaften der Dinge, ihre Commensurabilität, ihre rationale und irrationale Verhältnisse mit andern erkennen und dieß ohne alle Experimente, Analysen und Synthesen. Das ganze Natursystem würde ein Zahlensystem, in welchem jedem Ding sein Werth durch die Stelle der Zahl zugetheilt wäre.

§. 249.

Dieß ist der Sinn, wenn wir sagen, die Subjectivität und Objectivität beziehen sich aufeinander, wie zwei zusammengehörige Hälften oder wie die zwei Reihen eines Zahlensystems, wovon die Eine in lauter positiven Exponenten, d. h. in lauter Ordnungen von ganzen Zahlen, die Andere in lauter negativen Exponenten, d. h. in lauter Ordnungen von Brüchen gegeben ist, und so ist es die ewige Wahrheit selbst, welche im Vernunftsystem ideal, d. h. im Wissen in reinen Formen und Typen, im Natursystem hingegen real, d. h. im Seyn in unendlich mannigfaltige Reflexe gebrochen sich ausdrückt. So steht die ewige Wahrheit als ein Urbild der Seele über beiden, und alle Naturkenntniß ist nichts an-

ders als ein Zurückführen jener Reflexe auf die Einheit und ihre ursprüngliche Typen, wodurch dann der Mensch erst an dem Vehikel der Natur sich seiner eigenen Verstandesgesetze und Vernunftprinzipien und überhaupt seines höhern geistigen Wesens, so weit es durch Identifizirung mit der Idee der Wahrheit möglich ist, bewußt wird. Was vorher als ursprüngl:cher Typus im Dunkel lag, wird jetzt lebendiges Prinzip der Erkenntniß.

§. 250.

Und nun können wir auf die Frage zurückgehen, welche die Folgerung des Rationalismus von der Natur auf den Schöpfer berührt.

Mit der Existenz der Individualseele ist zugleich auch ein Universum gesetzt, und zwar ein Geordnetes mit allen Formen, Typen, Gesetzen, Gleichungen, Potenzen, wie sie in der ewigen Idee der Wahrheit gegründet sind. Wer annimmt, daß der Ordnung das Chaos, dem Verstande das Verstandlose, dem Licht die Finsterniß vorausgehe, der müßte auch annehmen, daß die Idee der Wahrheit in irgend einer Zeit angefangen habe, und am Ende

müßte er selbst den Schöpfer, der sie einer Individualseele zugetheilt hat, in die Verlegenheit eines vorausgegangenen Irrthums setzen. Das Ganze ist unwandelbar, aber die Werthe des Einzelen, z. B. einer Sphäre sind veränderlich und der Zeit hingegeben. Bei diesen kann Entstehung und Vernichtung, und somit auch ein vorausgehendes Chaos, das jedoch schon nach innwohnenden Bildungskräften sich gestalten müßte, angenommen werden. Die Werthe der Einzelen sind zwischen ein Maximum und ein Minimum eingeschlossen, über und unter welchen sie sich auflösen, ohne daß dadurch die ewige Ordnung des Ganzen leiden würde. Die weitere hiehergehörige Beziehungen habe ich vollständiger in der transcendentalen Kosmogonie darzustellen gesucht.

§. 251.

Und nun ist die Frage des Rationalismus eine ganz andere geworden. Wir können ihm zufolge nun nicht mehr fragen, wer hat das Universum erschaffen? Denn dieses ist mit der Individualseele wie die nothwendige Folge aus ihrem Grunde gesetzt. Es ist gesetzt, so wie die Wahrheit gesetzt ist, die in der

Subjectivität als Idee mit ihren Formen und Typen, in der Objectivität aber als Realität mit ihren Formen und Typen sich einbildet. Wir gehen mithin sogleich auf die höhere Frage über, durch welche der objective Rationalismus in einen subjectiven sich umkehrt: Wer hat die Seele erschaffen? Wer hat sie mit einem ihr fremdartigen und entgegengesetzten Prinzip vereint, wodurch sie in ihrer Reinheit getrübt und in ein Zeitleben gezogen wird? Und vor allen Dingen, wer hat das Höchste, was die Dignität der Seele in sich faßt und ihr Wesen ist, die Freiheit erschaffen? Das Gesetz und die nothwendige Formen finden wir überall, wir mögen die ganze physische und organische Weltordnung betrachten, aber Freiheit hat nur der Mensch, und sie ist auch sein unschätzbarstes Gut, und vermittelst derselben herrscht er auch über alle äußere und innere Naturgesetze. Und mit dieser Frage nun, „wer schuf die Freiheit?“ wird der subjective Rationalismus, der bisher theoretisch war, in den moralisch-praktischen verwandelt, wie ihn Kant, und größtentheils auch Weiß aufgestellt hat. Die Antwort ist: — Das ist Gott.

§. 252.

Hier ist es nun, wo ich dem Rationalismus, welcher er auch sey, sein Recht bestreite. Ich läugne zwar nicht, daß die Freiheit eine Transcendenz in sich habe, und daß die Tugend, die sich aufs innigste mit der Freiheit verschwistert, uns auf die Annahme eines moralischen Gesetzgebers hinführt, und daß in diesem wohl auch alle die Eigenschaften sich finden müssen, welche nicht nur die absolute Freiheit mit der höchsten Thatkraft vereinen, sondern auch Weisheit, Güte und Vorsehung in sich fassen; aber ich bestreite, daß diese Idee zugleich die höchste Gewißheit ihrer Existenz in sich vereinige, und daß, solange diese Folgerung Vernunftschluß bleibe, und die Freiheit nicht selbst als eine Offenbarung Gottes an die Menschen, die auf Glauben beruht, angesehen werde, wir durch den Rationalismus nicht aus dem Labyrinthe hinaus versetzt werden.

Die Frage: „Wer schuf die Seele?“ wenn sie durch die ganze spekulative Steigerung hindurchgeht, erhält am Ende eine ganz andere Bedeutung, sie wird transcendent und kann daher von der Vernunft aus nicht mehr gelöst werden.

Nur wenn die Seele sich selbst in ihrem ganzen Wesen abhängig fühlt von einer höhern unbekannten Macht, wenn ihre eigene Bestimmung ihr klar wird und ihre halbe Vollendung an einem Höhern zu ergänzen sucht, wenn eben das Wissen, auf welches das Vernunftsystem stolz ist, in Demuth, ihre sittliche Selbstständigkeit in eine Hingebung an einen höhern und vollkommnern Willen übergeht, wenn die Tugend selbst ihre Sanction von höherer Macht verlangt, — nur dann kann jene Frage rein heraustreten, aber sie ist nun nicht mehr rationalistisch, sondern stammt aus dem Glauben. Und dann erst erfolgt die Antwort: Das ist Gott.

§. 253.

Nach dieser Erörterung kann uns weder der objective noch der subjective sowohl theoretische als praktische Rationalismus genügen. Weder die Begriffe, die er aus seinem Vorrath nimmt, noch seine Schlüsse und Konsequenzen, die er aus jenen zieht, können uns das geben, was wir so sehnlich suchen. Was der Rationalismus zu leisten vermag, ist, daß er alle niedere Ansichten in der Religion verbannt, das Menschliche entfernt und alle Werthe, Eigen-

schaften und Prädikate für Gott sichtet und läutert. Es ist dadurch schon viel gewonnen, daß wir das Göttliche nicht mit irdischen Dingen vermischen. Aber eine positive Erkenntniß von der Natur Gottes, nicht einmal von seiner Existenz, können wir nie von ihm erhalten, und wir wenden uns daher zu einer höhern Ansicht, die wir uns für den zweiten und dritten Theil dieses Buches vorbehalten.

§. 254.

Und so endigen wir auch mit dem, was Tittmann in seinem Buch über Supranaturalismus, Rationalismus und Atheismus sagt, indem er folgende Sätze zusammenstellt §. 311.

1) Wenn es der Vernunft nicht gemäß ist, an eine Offenbarung zu glauben, weil sie nichts Unbegreifliches für wahr halten darf, so ist es der Vernunft eben so wenig gemäß, an Gottes Seyn, Wesen und Wirken zu glauben, denn dieses ist schlechthin unbegreiflich.

2) Wenn ferner die Vernunft einer Offenbarung nicht glauben kann, weil diese eine völlig unbegreifliche übernatürliche Wirkung Gottes voraussetzt, so kann und darf die Vernunft eben so wenig glauben,

daß Gott die Ursache der Welt sey; — denn diese kann ebenfalls nur durch eine übernatürliche und eben so unbegreifliche Wirkung gedacht werden.

3) Wenn es die Vernunft nicht für wahr halten kann, daß Gott sich geoffenbart habe, weil sie nicht für wahr halten kann, daß Gott unmittelbar auf die Natur wirke, so kann sie auch nicht für wahr halten, daß Gott überhaupt auf die Natur wirke, denn überall muß hier ein unmittelbares Wirken vorausgesetzt werden; folglich ist der Glaube an eine wirkliche Vorsehung nichtig.

4) Wenn es den Rechten und namentlich der Autonomie der Vernunft widerspricht, eine Quelle religiöser Erkenntniß außer sich anzunehmen, mithin auch an eine Offenbarung zu glauben, so widerspricht es derselben auch, den Willen Gottes überhaupt in irgend einem Verhältniß zu dem Ihrigen zu betrachten, wobei etwas anders, als bloße Uebereinstimmung gedacht wird; es widerspricht daher der Vernunft jede Vorstellung der Abhängigkeit von Gott.

5) Wenn es also wahr ist, daß der Offenbarungsglaube aus den angezeigten Gründen des Rationalismus der Vernunft widerspreche, so muß es

aus demselben Grundsatze wahr seyn, daß jeder religiöse Glaube der Vernunft widerstreite, und es ist wahr, daß der wahre Rationalismus zum wahren Atheismus führe.

Und §. 350 endigt Tittmann so:

Dahin also führte die Vernunft? Da sey Gott vor und die Vernunft selbst. Aber jene Grundsätze führen dahin, welche man fälschlich Rationalismus nennt, jene Grundsätze, welche richtig angewandt der Vernunft keine andere Wahl lassen, als sie entweder aufzugeben, oder sich zum Atheismus zu bekennen.

Und ich möchte noch hinzusetzen: Auch dieser Atheismus, so verwerflich er ist, ist doch noch besser als die Annahme eines beschränkten Gottes. Lieber kein Gott, als ein Beschränkter. Denn gewöhnlich bessert den Atheisten sein eigenes Schicksal, während der, der seinen Gott konstruirt, sich noch weise dabei dünkt.

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
MÜNSTER

Daniel K

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Eschenmayer, Carl A.,

Religionsphilosophie

Bd.: 1

Tübingen 1818

Ph.pr. 420 n-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10040432-6